

Francisco Vergara

Liberalizmin Felsefi Temelleri

Liberalizm ve Etik



iletişim

FRANCİSCO VERGARA
Liberalizmin Felsefi Temelleri

FRANCİSCO VERGARA 1945'te Şili'de (Santiago) doğdu. İktisatçı ve gazeteci olan Vergara, Fransız ve Anglosakson dünyasında yayımlanmış olan sayısız ekonomi ve felsefi içerikli çalışmaya sahiptir.

Les fondements philosophiques du liberalisme. Liberalisme et ethique

İletişim Yayınları 1158 • Başvuru Dizisi 48

ISBN 975-05-0414-3

1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)
YAYIN YÖNETMENİ Mustafa Bayka
YAYIN DANIŞMANI Ahmet İnsel
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Metin Pınar
DİZİN Bülent Arıbaş
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset
İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 •Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@ileıisim.com.tr • web: **www.iletisim.com.tr**

GİRİŞ

“Bireye bırakılmış bu özgürlüğün, anayasaların en iyisinde, *nereye kadar uzanması gerektiğini* kendimize sormanın sırasıdır artık...”

SPINOZA (1670)[1]

“O halde, bireyin kendisi üzerindeki egemenliğinin uygun sınırı nedir? Toplumun otoritesi nerede başlamalıdır? insan yaşamının ne kadarı bireyselliğe ve ne kadarı topluma ayrılmalıdır?”

JOHN-STUART MILL (1859)[2]

Bu kitap “liberalizm” olarak adlandırılan siyasal tasarıyı ele almaktadır. Biz bu sözcükten, 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Birleşik Krallık’ta Adam Smith ve David Hume, Fransa’da Turgot ve Condorcet, ABD'de Thomas Jefferson, Almanya'da Humboldt ve Kant, vd. tarafından ileri sürülen toplumsal örgütlenme tasarısını anlıyoruz. Söz konusu olan, geniş bir ifade özgürlüğüne; kişisel, ekonomik ve dinsel geniş bir özgürlük alanına; geçmişte talep edilenden *çok daha büyük* bir özgürlük alanına sahip olunmasını salık veren bir toplum tasarısıdır.

Bu tasarı (kendisine eşlik eden tanışmalar ve öğretiler bütünüyle beraber), birçok reformcunun “iyi bir toplum”un nasıl olması gerektiği konusundaki düşüncelerini büyük ölçüde etkilemiştir ve hâlâ da etkilemeye devam etmektedir. Bu tasan özellikle, Turgot’nun 1774-1776 arasındaki kısa bakanlık dönemi sırasında giriştiği reformlara (krallık angaryalarının kaldırılması, tahıl ticaretinin serbest bırakılması, loncaların kapatılması, vd.) esin kaynağı olmuş; Fransız Devrimi’nin 1789-1791 arasındaki ılımlı döneminde gerçekleştirdiği reformları (vergi eşitliği, iç gümrüklerin kaldırılması, vd.) etkilemiş; Amerika’da 1776’da bağımsızlıklarını kazanan on üç İngiliz sömürgesinden-bazılarının bağımsızlık sonrasında donandıkları kurumlar (insan *haklarını* sıralayan yazılı anayasalar, temel eğitimin zorunlu ve parasız -ya da hemen hemen parasız- olması, vd.) üzerinde etkisini hissettirmiş; bunun yanı sıra, Birleşik Krallık’ta Napolyon savaşlarının bitiminden sonra sürdürülen temel reformlar (yeni Poor

Laws'un hazırlanması, *Corn Laws*'un yürürlükten kaldırılması, vd.) üzerinde etkili olmuştur.

İnsanlar, özgürlüğün sahip olması gereken genişlik hakkında tarihin bütün dönemlerinde tartışmışlar; şu ya da bu özgürlüğün iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair; özgürlüğün şu ya da bu insan grubuna verilmesi ya da verilmemesi gerektiğine dair kafa yormuşlardır. Bu anlamda, 16. yüzyılda, örneğin Amerika'daki kızılderililerin mülkiyet hakkından yararlanmalarının gerekli olup olmadığını karara bağlamak üzere İspanya'da büyük tartışmalar patlak vermiş; ya da 17. yüzyılda, ateizm lehinde gerekçeler ileri sürme özgürlüğünün ifade özgürlüğüne dahil olmasının gerekip gerekmediğini belirlemek üzere İngiltere'de ve Fransa'da tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin, Locke ifade özgürlüğünün bu kadar ileriye gitmemesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Liberalizmin bu tartışmalara göre özgüllüğü, mevcut sistem içinde bir ya da iki ek özgürlük talebinde bulunmaması, yeni bir sistem içinde kendi aralarında birbirlerine bağlı, oldukça geniş bir özgürlükler yelpazesi talep etmesidir...Ve bu özgürlükler, belirli bir grup insan için değil, belirli bir uygarlık düzeyine erişmiş bütün halklar için, halta kimi kez insanlığın bütünü için talep edilmiştir. Bu özellik, bu dönemde geliştirilen öğretinin (gerekçeler ve kanıtlar), başka ülkelerde ve başka koşullarda söz konusu sorunlar üzerine yapılan tartışmaları günümüze kadar etkilemeyi sürdürmüş olmasını açıklamaktadır.

Bu *daha fazla özgürlük* talebinin dışında, klasik liberallerin kendi aralarında, gerek kuramsal gerekse de uygulamalı çok fazla sayıda sorun üzerinde görüş ayrılıkları vardı. Bazıları -Turgot gibi- kendi isteklerine uygun rejimi kurmak için aydın bir krala özlem duyuyordu. Bazıları da -David Ricardo ve Jeremy Bentham gibi- (demokrasi hakkında boş hayallere kapılmaksızın) oy hakkının genişletilmesine bel bağlıyordu. Pratiğe yönelik önerilerinde, içlerinden kimileri (Condorcet, Humboldt ve Jefferson) öğretimde büyük çaplı bir kamu hizmetinden yana çıkıyor, kimileri ise (Adam Smith ve John Stuart Mill), devletin özel öğretimi incelemekle ve denetlemekle, onun *yetersizliklerini tamamlamakla* yetinmesini öneriyordu. Bazıları ekonomi politiğin bir "bilim" olduğunu düşünüyordu; bazıları ise daha kuşkucuydu. Ekonomide, kimileri (örneğin, Adam Smith ve David

Ricardo), büyük bir kamu yararının söz konusu olması halinde işi tekel hakkı verilmesini kabul etmeye kadar vardırırken; Turgot “doğal özgürlüğe” ilişkin kısıtlamaları tamamen kabul edilemez olarak düşünüyordu.

' Öyle görünüyor ki, eski “liberal” sözcüğü, bu yeni düşünce akımını belirtmek üzere İspanya’da, Napolyon savaşları sırasında kullanılmaya başlanmıştır. Sözcük buradan hızla diğer Avrupa dillerine geçmiştir. Bu başarıyı iki neden açıklayabilir. Sözünü ettiğimiz yazarlar (Smith, Turgot, Jefferson, vd.), dönemin polemikçilerini bölen büyük tartışmaların çoğunda *daha fazla* özgürlüğü yeğledikleri için sözcük özellikle yerine iyi oturmuştur. Ve onların önerdikleri, köleliğin, angaryaların, işkencenin, vd. kaldırılması türünden önlemler, *cömert* (“liberal” sözcüğünün başlangıçtaki anlamı) hamleler olarak hissedildiği için bu adlandırma iki misli mutluluk vermiştir.

Liberalizmin klasikleri niçin incelenmelidir?

İki yüz yılı aşkın bir süre önce ortaya çıkmış bir düşünce akımını, günümüzde yani 21. yüzyılda incelemenin ne gibi bir yarar sağlayabileceği pekâlâ sorulabilir. Böyle bir incelemenin gerekçesi, klasik liberallerin gündeme getirdikleri temel soruların (bireye ve girişimlere tanınan özgürlüğün genişliği ne kadar olmalıdır? devlete hangi rol uygun düşer?), toplum halinde yaşayan insanın daima karşılaşacağı nerdeyse “öncesiz ve sonrasız” sorular olmasıdır. Bu sorular, özellikle toplum, kurumlarıyla ilişkili bir bunalım ve kuşku döneminden geçtiğinde -aynı, Fransız Devrimi'nin öncesindeki dönemde ya da daha yakınlarda otuzlu yıllardaki büyük bunalım döneminde ya da aynı 1973'ten sonra Batı ekonomilerindeki yavaşlama döneminde olduğu gibi- düzenli biçimde yeniden ortaya çıkarlar. Bu sorular, liberalizmden daha *iradeci* ve *kolektivist* olan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki tartışmalarda önemli bir yer işgal etmiş bulunan bazı toplum ideallerinin gerilemesinden ana kalmış entelektüel boşluk yüzünden 21. yüzyılın başında özel bir yoğunlukla su yüzüne çıkmışlardır. Burada çeşitli sosyal- demokrat modelleri (İsveç, Avusturya, Norveç, vd. sosyal demokrasilerini) ve komünist olarak adlandırılan çeşitli modelleri (Sovyet, Yugoslav, Çin, vd. komünizmleri) ima ediyoruz.

Aynı sorular dünyanın hemen her yerinde yeniden ortaya atılmaktadır. Liberalizmin klasiklerinin bu sorulan gündeme getirmelerindeki ve tartışmalarındaki sistematik tarz (bu kitabın amacı bunun özetlenmesidir), onların bu konuda verdikleri yanıtın en iyi yanıt olmadığı düşünülse bile; ya da bu yanıtın onların yaşadıkları dönemde tatmin edici olmakla birlikte günümüzde daha iyi bir çözüme yatkın olduğu kabul edilse bile, bizim için öğretici yönden zenginliklerle doludur.

Klasik liberallerin incelenmesi ayrıca, 1980'li yılların başlangıcından bu yana moda haline gelmiş ve ne yazık ki o da "liberalizm" diye adlandırılmış olan, sığ ve aşırılığa varan düşünce akımına karşı yararlı bir panzehirdir. Gerçekten de, bu tarihten itibaren, dünyanın büyük bir bölümünde siyasal elitlerin ve "bilgili" kesimlerin önemli bir kısmı, günümüzde karşımıza çıkan sorunların (işsizlik, büyümenin yavaşlaması, mali krizler, emekli aylıklarının finansmanı, güvensizlik, vd.) çoğunun, toplumun ortak ve iradeci etkinliğini kısarak ve piyasa güçlerine daha rahat at koşturma olanağı vererek daha iyi çözümlenebileceğine ikna olmuş görünmektedir. Rağbet gören bu düşünce akımı çok sayıda hükümeti etkilemiş, yalnızca Birleşik Krallık'ta Margaret Thatcher hükümetlerini (1979-1990) ve ABD'de Ronald Reagan hükümetini (1980-1988) etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Fransa'da ve İspanya'da sosyalistlerin, Yeni-Zelanda'da ve Büyük-Britanya'da işçi partilerinin, Arjantin'de Peroncuların kurdukları hükümetler, vd. üzerinde de etkili olmuştur; "Washington Konsensüsü" adı altında, Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) ve Dünya Bankası'nın, Üçüncü Dünya ülkelerine dayatmaya çalıştıkları gelişme stratejisinde izler bırakmıştır. Bu düşüncenin çağdaş başlıca kuramcıları (Milton Friedman ve Friedrich Hayek), kendilerini klasik liberallerin (özellikle Adam Smith'in) mirasçıları olarak ilan etmişler ve çoğunlukla öyle adlandırılmışlardır. Ne var ki, bu soy zinciri bize geniş ölçüde gasp edilmiş[3] gibi gelmektedir ve elinizdeki kitabın başlıca amaçlarından biri, bu iki düşünürler ailesini ayıran *ilkelerin derin farklılığını gözler önüne sererek*, söz konusu soy zincirine karşı çıkmaktır.

Sözde "devlet müdahale etmesin" ilkesi

"Liberalizm" sözcüğünün birçok farklı kabulü olduğu için, sözcüğün bu kitapta hangi anlamda kullanılacağına açıklık kazandırılması gerekmektedir.

Böyle bir yöntem, bu sözcüğün, gündelik dilde çoğu kez, Smith, Turgot ve Jefferson gibi yazarların benimsedikleri öğretilerden *çok farklı* öğretileri belirtmek için kullanılması yüzünden daha da zorunlu görülmektedir.

Liberalizm sözcüğü gündelik Fransızca'da, genellikle, devletin *asgari düzeye indirilmesini* isteyen ya da hiç olmazsa devletin *ekonominin dışında* kalmasını salık veren bir öğretiyi belirtir. Klasik liberallerin, *devlet müdahale etmesin* ilkesini benimsediklerini yazan düşünce tarihçileri, muhtemelen, bir yanda sözcüğün popüler kabulleri, diğer yanda da Smith ve Turgot'nun toplum tasarısı arasındaki bir karışıklığı dile getirmiş olurlar. Sözgelimi, İngiliz düşüncesi üzerine en çok alıntı yapılan yorumculardan biri olan Elie Halevy, Adam Smith'in *"devlet müdahale etmesin ilkesinin* evrensel ölçekle yaygınlaştırılmasından yana olduğunu söylemiştir. Ve Halevy'nin tilmizi Louis Dumont, ekonomik liberalizmin "*devletin her türlü müdahalesini dışlayan* hoşgörüsüz bir öğreti olduğunu, *her türlü müdahale girişimini* zararlı gören bir öğreti olduğunu yazmıştır.

Liberalizmin (gerek ekonomik gerekse politik) bu tanımı tamamen gerçek dışıdır ve soruna yol açmaktadır: Smith'in ya da Turgot'nun (ya da Jefferson'ın, Condorcet'nin, Constant'ın) yazılarının en hızlı biçimde taranması bile, bu metinlerde devlet müdahalesiyle ilgili bir sürü öneriyi gözler önüne sermeye yetecektir. John Stuart Mili, klasik ekonomi politikten (liberal düşünce *bütününün* önemli bir dalından) söz ederken, E. Halevy'nin ve L Dumont'un söylemleri gibi (kendi döneminde zaten geçer akçe olan) söylemlere deyim yerindeyse önceden yanıt vermiştir: "Devlet müdahalesinin birçok yorumcu tarafından algılanış tarzında eğlendirici ve naif bir şeyler var... Onlara bakılırsa, ekonomi politiğin ilkeleri dedikleri şeyde istisnalar yapmak söz konusu... Ekonomi politikte, *bu tür ilkelerin var olmadığını* hatırlatmama izin verir misiniz?"

Birbirlerine karıştırılmaması gereken üç düşünce ailesi

Smith'in, Turgot'nun ve Jefferson'ın önerdikleri klasik liberalizmi, "liberalizm" sözcüğünün gündelik kabulüyle karıştırmaktan kaçınmak gerektiği gibi, aynı zamanda, bu düşünce ailesini çağdaş tarihte kendileri de *daha fazla özgürlük* talebinde bulunmuş başka bazı siyasal akımlara göre bir yere oturtmayı bilmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, klasik *liberalizm* çoğu kez başka iki düşünce ailesiyle karıştırılmıştır: Bunlardan birincisi,

özgürlüğün nerdeyse çok az olmasını salık veren ve *pre-liberal* olarak adlandırılabilecek düşünce ailesi; diğeri ise çok fazla özgürlükten yana çıkan ve bizim burada *ultra-liberal* olarak adlandırdığımız düşünce ailesidir.

Birincisi, 17. yüzyılın, örneğin 1688 İngiliz Devrimi'ne ve onun Haklar Bildirisi'ne[4] *(Bill of Rights)* eşlik etmiş *aydınlanma düşüncesidir.* Bu devrimi haklı kılan gerekçeleri kuramlaştıran John Locke, çoğu kez, ilk klasik liberallerden biri olarak kabul edilmiştir. Ancak, onun vicdan *özgürlüğü* lehindeki gerekçeleri etkileyici olmakla birlikte, diğer sivil *özgürlüklerle* ilgili görüşleri Smith'in, Turgot'nun ve Jefferson'ın görüşlerinden, onlarla aynı isim altında birlikte sınıflandırılamayacak kadar farklıdır. Gerçekten de, Locke *köleliğin* meşruluğunu kabul eder (öğretisinde, bu statü kölenin çocuklarına intikal etmese de); ve sansürü[5] ateizm[6] gibi "zararlı" bazı düşüncelere karşı mücadele etmenin olağan aracı olarak görür. Locke, ekonomide de Smith ve Turgot tarafından önerilen özgürlük düzeyini salık vermekten oldukça uzaktır. Öyle ki, Adam Smith, Locke'u, Colben, Law, Montesquieu ve Mun'la beraber "merkantilistler" safına yerleştirmiştir.

Klasik liberalizmin çoğu kez karıştırıldığı ikinci düşünce ailesi, en tanınmış figürleri arasında 19. yüzyılda Frederic Bastiat'nın, günümüzde ise Milton Friedman'ın ve (birçok yazısıyla) Friedrich Hayek' in yer aldığı *ultra-liberalizmdir.* M. Friedman ve E Hayek, yazılarında paranın özelleştirilmesini yani her işletmenin kağıt para çıkarma hakkına sahip olmasını önerecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu yazarlar toplum tasarılarında, bireyin ve işletmelerin özgürlüğüne son derece geniş bir alan bırakılmasını, ortak etkinliğe ve düzenlemeye ise küçücük bir rol biçilmesini benimsemişlerdir. *Ullra-liberaller,* kamu otoritesine sadece ekonomide değil ayrıca eğitimde, sağlıkta ve hatta kolektif altyapılarda bile verilecek hemen her rolü reddetme eğilimindedirler. Klasik liberallerin en isim yapmış olanları ise, devletin bu işlevlerini gerçek bir uygulamalı bilim düzeyine yükseltmeyi istemişlerdir.

Frederic Bastiat'nın (ve günümüzde Milton Friedman'ın ya da Hayek'in) yazdıkları okunduğunda, onların klasik liberallerle aynı toplum tasarısından

yana olmadıkları göze çarpmaktadır. Turgot'nun hükümete gelir gelmez, nehir ve yollarla ilgili entegre bir ulaşım sistemi tasarısı hazırlamak üzere dönemin en iyi bilim adamlarından (Condorcet, D’Aleınbert ve rahip Bossut) oluşan bir komisyon atadığını hatırlatalım. Ayrıca, Condorcet'nin, Jefferson'ın ve Hum- boldt'un, Fransa'daki, Virginia’daki ve Prusya'daki kamu eğitimi sistemine görüşleriyle yön verdiklerini unutmayalım. Thomas Jefferson ile John Adams arasındaki *yazışmanın* ilk mektubunun, Jefferson’ın Kongre'ye kabul ettirdiği ve uygulanışındaki gecikmeden ötürü sıkıntı duyduğu Federal Posta "mevzuatını” konu edinmesi de *(ultra-liberaller* ve *klasikler* arasındaki) bu *ilkeler ve tasarı* farklılığının bir başka kanıtıdır.

Bu kitabın ele aldığı düşünce ailesinin temsilcilerinin biraz önce andığımız diğer iki ekolle karışmasını önlemek amacıyla, onları belirtirken genellikle “*klasik* liberaller” ifadesini kullanacağız ve onların düşüncelerini öncelleri olan *pre-liberallerin* (Locke ve Pufendorf gibi) yanı sıra, *ultra-liberallerin* (Frederic Bastiat ve Milton Friedman gibi) düşünceleriyle de sık sık karşı karşıya getireceğiz.

Büyük bir reform tasarısı

Klasik liberaller, geçmişte genellikle istenen özgür toplumdan çok daha özgür bir toplum tasarısını ortaya atan reformculardı; ama daha önce de söylediğimiz gibi *devletin* hiç *müdahale etmemesinden* yana da değildiler. Bazı müdahaleleri kabul ediyorlar, bazılarına ise karşı çıkıyorlardı. Daha geniş yetkiler vermeye hazır oldukları uzman kamu yönetimlerini (Amsterdam, Venedik ve bazı İsviçre kantonları), kokuşmuş ve güçsüz devletlerden (İngiltere gibi) ayrı tutuyorlardı. Jacob Viner’ın, Adam Smith ve “bırakınız yapsınlar” üzerine ünlü incelemesinde yazdığı gibi: “Smith, devlet müdahalesi için geniş ve değişken bir alan öngörüyordu ve devletin becerisini, dürüstlüğünü geliştirmesi halinde bu alanı daha da genişletmeye hazırdı ... ‘Bırakınız yapsınlar’ın her zaman için iyi ya da her zaman için kötü olduğu kanısında değildi.”

Klasik liberaller, her müdahaleye karşı olmadıkları gibi önlerine gelen her özgürlükten yana da değildiler. Nitekim, klasik liberallerin hiçbiri anne babalara çocuklarını okutup okutmama özgürlüğünü tanımamıştı; hepsi

işletmelerin fiyatlar üzerinde anlaşmaya varma ya da pazarları paylaşma özgürlüklerini eleştirmişti.

O halde, onların şu ya da bu özgürlüğü, devletin şu ya da bu düzenlemesini veya müdahalesini onaylamalarının ya da reddetmelerinin, sıradan duygusal tercihlerin mi sonucu olduğunu, yoksa bazı ilkelerden mi kaynaklandığını ve tutarlı bir düşünce sistemine mi bağlı olduğunu bilme sorunu kendini gösterir.

Etik iki büyük öğreti

Bir düşünür içinde yaşadığı toplumdan hoşnut olmadığında ve *daha* iyi olarak kabul ettiği bir toplum tasarısı önerdiğinde (klasik liberallerin yaptığı gibi), en sonunda, kaçınılmaz biçimde “daha iyi" sözcüğünden ne anladığını açıklamak durumunda kalır. Söz konusu olan, hangi *ölçütün* veya *mihenk* taşının, ona, bir kurumun (özgürlüğün ya da düzenlemenin) bir diğerine göre daha iyi ya da kötü olduğunu söyleme imkanı verdiğini bilmektir. Buradaki mesele, filozofların Antikçağ’dan beri bu soruyu belirtmek için kullandıkları deyimle söylemek gerekirse, şu eski “en üstün iyi" ya da *summum bonum* sorunudur.

Liberalizmin kurucuları, hiç kuşkusuz karşı karşıya kaldıkları bu soruna, farklı olmakla birlikte çok açık yanıtlar getirmişlerdir. İçlerinden -Hume, Smith, Bentham, Ricardo ve Mill gibi- bazıları, açıkça, iyi yasaları ve kurumları kötülerinden ayırt etmek için *tek* ölçütün (çelişki halinde diğer hepsine baskın çıkan ölçütün), son çözümlemede, bunların topluma vermek istedikleri mutluluk olduğunu savunmuşlardır; Bu “yararcılık" ya da “kamu yararı ilkesi” veya kısaca “yarar ilkesi” diye adlandırılan etik öğretidir. Jeremy Bentham’ın belirttiği gibi: “Bir insanın yarar ilkesinin yandaşı olduğunu söyleyebilmemiz için, o kişinin bir eylem, bir önlem hakkında gösterdiği olumlu ya da olumsuz tavrın altında, bu eylemin ya da önlemin *toplumun mutluluğumu* artırma ya da eksiltme eğiliminin bulunması gerekir." Bu, Adam Smith'in de dile getirdiği ilkedir: “Toplumun bütün kurumları... *yalnızca*, kendi yetki alanları içinde yaşayanların mutluluğunu artırma eğilimlerinin düzeyiyle değerlendirilirler. Onların tek yararı ve *amacı* budur *(This* is *their sole use and end)."*

Yalnızca ve *tek* sözcüklerinin altını çiziyoruz; çünkü bütün filozoflar mutluluğu isterler; yararcı bir düşünürün ayın edici özelliği, toplumun

mutluluğunun kendisi için istenebilir *tek amaç* olduğunu savunmaktır. Diğer "amaçlar" (zenginlik, demokrasi, vd.) ancak bu amaca ulaşma "araçları" olarak istenmeye değerdir. David Ricardo'nun dediği gibi: "Her hükümetin meşru *tek* amacı, kendi yetki alanında yaşayan *halkın mutluluğudur";* "demokrasi, aristokrasi ve monarşi -ya da üçünün herhangi bir karışımı- bu -amaca ulaşmak için yalnızca *bir araç* olarak kabul edilmelidir". Ne var ki, mutluluğun(ya da hukuk felsefesinin Latince'den miras aldığı jargonda söylendiği üzere "yararın"), insanoğlunun yeryüzündeki en üstün amacı olduğu; dolayısıyla da yasaları ve kurumları yargılamak için ölçüt oluşturduğu fikri birçok düşünürü oldum olası rahatsız etmiştir. Mutluluk elbette olağanüstü bir şeydir, ama insanoğlunun *farklı* ve daha soylu bir amacı yok mudur, diye yazar bu düşünürler; Adam Smith "öyle görünüyor ki, doğanın Yaratıcısının insanı yaratırken asıl amacı insanoğlunun mutluluğu olmuştur. *Başka hiçbir amaç (no other end)* bu en üstün bilgeliğe layık değil gibi gelmektedir" derken, Kant bu düşünceyi reddeder; çünkü ona göre: "Varlığımızın mutluluktan *daha başka* ve üstelik *daha soylu* bir amacı vardır" . Aynı Turgot'nun ticaret özgürlüğünden söz ederken: "Ticaret özgürlüğü ne kadar önemli olursa olsun yarar gerekçesinden *daha soylu bir gerekçeye sahiptir"* dediği gibi.

Dugald Stewart gibi eklektik yazarlar ise birden çok en üstün iyiye inanırlar: "Tanrı'nın dünyayı yönetirken gözettiği amaç, belki de, *yalnızca mutluluk* saçmak değildir; insanları üstün ahlaka erişsinler diye dünyaya getirmektir... Yararcılık, Tanrı'yı, yarattığı insanların yalnızca eğlencesini gözeten *(looking only to the enjoyment of his creatures)* biri olarak betimleyerek, O'ndan en temel tanrısal yetkinliklerinden birini geri çekmiş olur." Mutluluktan "farklı" ve "daha soylu" bir en üstün amaçtan söz eden yazarlar, akıl (ya da tanrısal esin, sezgi, ahlak duygusu ya da başka bir yöntem) sayesinde, insanlarla ilgili yasaları ve kurumlan yargılamak için iyi bir ölçüt oluşturan bir *ilkeler bütününün* ve bunun yanı sıra bu ilkelerden türetilmiş *hakların* ve *görevlerin de* ortaya çıkarılabileceğini düşünürler. "Doğal hukuk" diye adlandırılan şeyi bu ilkeler ve bu ilkelerden doğan haklar ve görevler oluşturur. Doğal hukuk deyimi günümüzde az kullanılmakta, onun yerine *"yararcı olmayan* adalet kuramı" ifadesi tercih edilmektedir.

Bu öğretiler ailesine göre, bir kurum (ya da devletin bir müdahalesi) doğal hukuka “uygunsa" ya da bu doğal hukuk “tarafından gerekli görülüyorsa" iyi ya da adildir; doğal hukuka ters düşmesi halinde ise kötüdür. O halde, bir ahlak kuralı, bir yasa ya da bir kurum tartışma konusu olduğunda belirgin sorun, insanla ilgili meselelerin izin verdiği kesinlik dahilinde, bunların toplumun mutluluğunu artırdıklarını ya da azalttıklarını değerlendirmek değil, doğal hukuka uygun olup olmadıkları üzerinde yargı yürütmektir.

Bu öğretiyi benimseyen yazarlar açısından, toplumun mutluluğu ölçütü, davranış ve hukuk kurallarını değerlendirmek ya da yargılamak için kötü bir ölçüttür. Nitekim, Antiller’deki kölelik de, Fransa Krallığı genelinde mutlu sonuçlar doğurduğu kabul edilerek, haklı görülmemiş midir? Turgot şöyle diyordu: “Her şey, belirsiz bir ilke olan ve kötü yasaların derin kaynağını oluşturan, toplumun en büyük yararı ilkesini değil, doğal haklardan yararlanmanın sürdürülmesini amaçlamalıdır.”

Klasik liberaller bu kitabın ele aldığı ideal toplum tasarısını, bu iki etik ölçütün (yarar ilkesi ve doğal hukuk) birini ya da diğerini kullanarak hazırlamışlar ve savunmuşlardır. İster Turgot ve Condorcet gibi Fransız yazarlar ya da Adam Smith söz konusu olsun, istersejeremy Bentham’a ya da Benjamin Constant’a bir göz atılsın, hepsinin de önerdiği kurumlar ana hatlarıyla aynıdır: ifade özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, devletin güvenlik, eğitim, altyapı ve yoksun insanlara yardım konusundaki sorumluluğu. David Buchanan’ın, Adam Smith’i, Turgot gibi Fransız liberalleriyle karşılaştırdığında saptadığı üzere: “Fransız yazarların, sistemli bir biçimde özgürlük öğretisinden yana tavır alırken [...] özgürlük öğretisini genel yarardan ziyade soyut hukuk ilkelerinden çıkarıyor gibi göründükleri ileri sürülebilir." Yarar ilkesi üzerine geliştirdiği düşüncesinde Benjamin Constant da aynı şeyi söyler: “Bentham’ın tercih ettiği yol, onu tamamen benimkilere benzer sonuçlara götürdü... yarar sözcüğünü gereği gibi tanımlayarak, doğal hukuk düşüncesinden doğan kuralların tam tamına aynısı olan kuralları bu kavrama bağlamanın başarılacağına hiç kimsenin kuşkusu yoktur.”

"En üstün iyi", "son ölçüt" ya da "mihenk taşı"

İlk bakışta, yaşamda birçok şey *iyidir* (ya da *kötüdür).* Sözgelimi, *bilgi* iyi, cahillik ise kötü gibi görünür. Zevk iyidir, acı ise kötü; *güzellik, sağlıklı* ve *özgürlük,* iyiler arasında yer alır; çirkinlik, hastalık ve kölelik ise kötüler arasında. Dolayısıyla, bir eylemin sadece o eylemi gerçekleştiren kişinin değil, aynı zamanda ilgili olan herkesin de... *bilgisini* ya da *sağlığını* ya da *özgürlüğünü* anırması halinde iyi bir eylem (insanın *yapması gereken bir eylem)* olduğu düşünülebilir... Aynı şekilde, söz konusu toplumda bilgiyi, sağlığı ya da güzelliği anırmayı hedef alan yasalar iyi yasalardır.

Ancak, olası iki eylem ya da çekişme halindeki iki yasa tasarısı somut olarak incelendiğinde, bu iyilerden biri açısından en uygun olan tasarının, diğer iyiler açısından en elverişli tasarı olmadığını görmek olağan bir durumdur. Sözgelimi, halkın sağlığı açısından en iyi olan yasa tasarısı ille de *özgürlükten* yana en uygun tasan olmayabilir; çünkü karantina önlemlerini içerebilir, insanların bulundukları yerlerden ayrılmalarına kısıtlamalar getirebilir (salgın hastalık halinde), zorunlu tıbbi muayeneleri (evlilik öncesi ve diğerleri), aşı olma zorunluluklarını, vd. dayatabilir. Peki o zaman, bu “iyiler” arasında uyuşmazlık olduğunda sorun nasıl çözüme bağlanacaktır?

Bazı filozoflara göre, bir seçim yapılması gerektiğinde *daima tercih* edilmesi gereken bir en üstün iyi ya da *egemen iyi* ya da *summum bonum* vardır. Cicero'nun yazdığı gibi: “Bütün filozoflar açısından, her şeyi ona göre yargılamamız gereken; ama kendisinin başka hiçbir ölçül tarafından yargılanmaması gereken *nihai* ve son iyinin neden ibaret olduğunu sorarız kendimize.”

En üstün “iyi”den ya da “amaç”tan söz edildiği gibi, kimi kez de, en üstün “ölçüt''ten söz edilir. Gündelik yaşamın akışı içinde (dürtüsel davranmadığımız zaman), elik ölçütler olarak ikincil kuralları uygularız: ahlaki duygularımızın peşi sıra gideriz, nezaket ve görgü kurallarına saygı gösteririz, on emire itaat ederiz, vd. Bu kurallar bize, açıkça dile getirilmiş elik bir öğretiye başvurmamıza gerek kalmaksızın çalmanın, yalan söylemenin, öldürmenin, vd. kötü olduğunu söyler.

Ama bu ikincil kurallar ya da ölçütler sayıca çokturlar; bu bakımdan birbirleriyle çalışabilirler. Sözgelimi, kıtlık durumunda, insanların yaşamlarını kurtarma zorunluluğu, mülkiyete saygı gösterme

zorunluluğuyla çelişebilir. Dolayısıyla, ikisi arasında hakemlik yapabilmek için daha üstün bir ölçüte başvurmak zorunda kalınır. İncelenen örnekte, yaşam hakkı ile mülkiyet hakkı arasında bir karar verebilmek için “kamu düzeninin sürdürülmesi" ölçütüne başvurulabilir. Ne var ki sonunda bu ölçütün de uygulanamaz olduğu durumlar ortaya çıkabilir. Bu koşullarda daha da üstün bir ölçüte başvurulması gerekir. Son ölçüt, listenin sonunda yer alan, hiyerarşinin en tepesinde bulunan ölçüttür; onun karşısında başvurulabilecek başka hiçbir ölçül yoktur artık. Ayrıca kimi kez de, *en üstün* ölçütten ya da daha metaforik bir biçimde, vaktiyle bir alaşımın saf altın içerip içermediğini doğrulamak için kullanılan katı şist taşları ima ederek “mihenk taşı"ndan söz edilir. Locke şöyle der: “Benim, Tanrı’nın insanların eylemlerini düzenlemeleri için buyurduğu yasa olarak anladığım Tanrısal Yasa... ahlaki doğruluğun tek gerçek *mihenk taşıdır (the only true Touchstone of Moral Rectitude*).”

Yararcı öğretide, en üstün iyi mutluluktur ve ikincil ölçütler arasında bir çelişki olduğunda mihenk taşı *toplumun mutluluğudur.* Bu anlamda yararcı liberalizmde özgürlük, en *üstün* ölçütün ışığında değerlendirilmesi gereken bağımlı bir iyidir. Özel bir özgürlüğün genel mutluluğa katkıda bulunması halinde onun iyi ya da *istenilir* olduğu kabul edilir; toplam mutluluğu azaltması halinde ise, istenmez olduğu düşünülür. Bu açıdan bakıldığında, bireylerin kendi mesleklerini ve kalacakları yeri seçme özgürlüğüne sahip olmaları istenilir bir durumdur; çünkü bu özgürlüklerin kullanılması ortak mutluluğu artırmayı hedef alır. Buna karşılık, anne babaların çocuklarına eğitim ve öğretim verip vermeme özgürlüğünü ellerinde bulundurmaları ya da girişimcilerin bir pazarı paylaşmak için birbirleriyle anlaşma özgürlüğüne sahip olmaları istenmeyen bir durumdur; çünkü bu tür özgürlükler toplam mutluluğu azaltma eğilimindedirler.

Monizm ve eklektizm

En üstün iyi ve son *ölçüt* kavramı günümüzde genellikle eleştiri konusudur. *Özgürlük, demokrasi, çeşitlilik* ve *onur* gibi değerlerin (aynı mutluluk gibi), *kendi başlarına* değerler oldukları ve hangisi olursa olsun asla herhangi bir en üstün iyiye bağlı olmamaları gerektiği ileri sürülür. En üstün iyiye duyulan inanç, kimi kez, diktatörlüğe bir eğilim olarak ve “liberal" yaşam anlayışına tamamen karşıt bir yaklaşım olarak değerlendirilir.

Bu görüş hakkında ne düşünülürse düşünülsün, önde gelen klasik liberallerin bu kanıda olmadıklarını saptamak gerekir. Bu düşünürler son ve tek bir ölçüt olduğu görüşündedirler, ancak aralarında bu ölçütün doğasıyla ilgili anlaşmazlıklar vardır. Sözgelimi, John Stuart Mill şöyle yazar: “Amaçların ya da arzu nesnelerinin, iyi ya da kötü olduklarına dair yargı yürütmeyi sağlayan mutlak ya da görece bir ölçüt olması gerekir. Ve bu ölçüt ne olursa olsun *ancak tek olabilir:* çünkü, davranışla ilgili birçok son ilke geçerli olursa, o zaman aynı davranış bir ilke tarafından haklı görülebilir ve bir diğeri tarafından mahkûm edilebilir; ve bu kez ikisi arasında hakemlik yapmak için daha da genel bir ilkeye gerek duyulur.”

Adam Smith de bu kanıda olup, ikincil amaçlar ya da ölçütler arasında uyuşmazlık halinde, bu tartışmayı toplumun mutluluğu ya da huzuru ölçütünün kesip atması gerektiğini savunur: “Toplumun huzuru kaygısı, *diğer her türlü güdüye karşı ağır basmalıdır (it ought to cast the balance against all other motives*).”

Ve nihayet, Kant da monisttir ama farklı bir en üstün ölçütten yanadır: “Nesnel olarak, insana özgü ancak *tek* bir akıl olabilir [...] Törebilimci haklı olarak şöyle der: Yalnızca bir erdem ve *tek bir erdem öğretisi* yani erdemin tüm görevlerini bir *ilkeyle* birbirlerine bağlayan tek *bir sistem* vardır.”

Konstrüktivizm (Kuruculuk) ve evrim

Günümüzde, düşünsel planda (kurumlara ve hükümete ilişkin) bir üstünlük ya da yetkinlik ideali kuran, sonra da bu ideali reform zeminleri yaratmak üzere kurumların mevcut biçimleriyle ilişkilendiren filozoflar da çoğu kez eleştiri konusu olmaktan kurtulamazlar. 18. yüzyılda Edmund Burke ve 19. yüzyılda Herbert Spencer tarafından açıklanan çok eski bir duyarlılığa göre, böyle bir yöntemin sonucu olan reformlar genellikle zararlıdırlar. Bu gelenek uyarınca, bir toplumdaki ilerlemelerin tek gerçek kaynağı, akıl ve bilinçli düşünce tarafından yönlendirilmeyen yavaş bir evrimdir. Friedrich Hayek, İkinci Dünya Savaşandan sonra bu eleştiri biçimini yeniden ele almış, Hume’un ve Smith’in liberal geleneğiyle karıştırmıştır. Bununla birlikte, (Hayek’in “rasyonalist kuruculuk" olarak adlandırdığı) bu yöntem klasik liberaller tarafından hiç de bir yana itilmiş değildir. Tersine, eğer “liberaller" farklı birçok ülkede ve dönemde “muhafazakârlara” karşı bir blok oluşturmuşlarsa bunun nedeni, tam tamına, aklın esinlediği reformlara

inanmış olmalarıdır. Nitekim, Hume şöyle yazar: “Bazı hükümet biçimlerinin diğerlerinden daha iyi *(more perfect)* olduklarını inkâr etmek mümkün olmadığına göre ... niçin içlerinden hangisinin en iyi *(the most perfect of all)* olduğunu bilebilmek için kendimizi sorgulamayalım [...] *Kimin kendi türünde en mükemmel* olduğunu bilmek, tartışılmaz biçimde yararlıdır. Böylece mevcut anayasada ya da hükümet biçiminde değişiklik yapabilir; ve onları çok büyük karışıklıklara meydan vermeyecek ılımlı reformlar ve yenilikler yoluyla bu mükemmelliğe yaklaştırabiliriz.”

Ve John Stuart Mill’e gelince o da şöyle der: “*Kuramsal olarak, en iyi hükümet* biçiminin hangisi olduğunu bilebilmek için kendimize sorular sormanın... hayali denecek bir yanı yoktur, bu bilimsel anlık (*intellect)* için son derece pratik bir etkinliktir. Ve bir ülkeye bu ülkenin somut koşullarının izin verdiği en iyi kurumları getirmek... pratik çabanın kendisi için edinebileceği en rasyonel amaçlardan biridir.”

Adam Smith'in de ileri sürdüğü düşünce budur: “Devlet adamının düşüncelerine yön vermek için, hiç kuşkusuz, *siyaset ve hukuk alanında* genel ve hatta sistemli bir yetkinlik düşüncesine ihtiyaç vardır." Ve erdemli devlet adamı hakkında da Adam Smith şu satırları kaleme alır: “O da Solon gibi, *en iyi yasa sistemini* kuramadığında, insanların tahammül edebilecekleri en iyi sistemi kurmaya gayret edecektir.”

Doğal hukuk geleneğinde de benzeri bir-görüşle karşılaşılır. Humboldt şöyle yazar: “Devlet, mevcut koşulları, gerçek ve adil kuramın gerektirdiği koşullara mümkün olduğu kadar yaklaştırmaya çalışmalıdır. [...] Yasa koyucu iki noktayı sürekli olarak göz önünde bulundurmalıdır: 1. Bütün ayrıntılarıyla birlikte saf kuramı; 2. Değiştirmeyi istediği şeyin özel koşullarını.”

Konuyu noktalamak için tamamen bu çizgideki çağdaş bir düşünürden, John Rawls'tan bir alıntı yapalım: “[Bizim] adaletle ilgili iki ilkemiz bazı kurumlan gerektirir; bu ilkeler, *ideal bir temel* yapıyı ya da en azından bu yapının reformların yönelmeleri gereken sınırlarını tanımlarlar... Elbette, herhangi bir anda gerek duyulan değişimin hızı ve özel reformlar mevcut koşullara bağlıdırlar.”

Bu kitapta uygulanan yöntem

Bir düşünce ailesinin görüşlerini açıklamanın iki yolu vardır. Birincisi *tarihsel* yöntem olup, söz konusu düşüncenin yavaş yavaş nasıl oluştuğunu anlatmaktan ibarettir; bunun yanı sıra, bu düşüncenin oluşumunda payı olan çeşitli yazarların yaptıkları katkılar kronolojik bir düzen içinde ayrıntılarıyla sıralanır. İkincisi ise *analitik* yöntemdir: Bu yöntem, artık gelişmiş bir hale gelen öğretinin, kendi olgunluk dönemini temsil eden bir ya da birçok yazarda dile getirildiği şekliyle ele alınmasından; ve öğretinin mantık yapısının, yani çeşitli temel kavramların ve postulatların tutarlı bir bütün oluşturmak üzere birbirlerine katılış ve bağlanış tarzının incelenmesinden ibarettir. Biz bu ikinci yöntemi seçtik; bu da, anlattıklarımızı niçin liberal öğretinin, olgunluk dönemindeki en saygın iki temsilcisinde Smith ve Turgot'da dile getiriliş şekli üzerinde yoğunlaştırdığımızı açıklar.

Bu yazarların seçimi, Turgot ve Smith'in temelde iktisatçı olarak tanınmaları nedeniyle, kitabımızın özellikle *ekonomik* liberalizmi konu aldığı yolunda yanlış bir izlenime yol açabilir. Ayrıca, şu ya da bu sorunu aydınlatmak için kullandığımız örnekler kimi kez ekonomiden alınmıştır. Ne var ki, ayrıntılarıyla anlattığımız etik iki büyük öğreti (yararcılık ve doğal hukuk), sadece ekonomik özgürlükten yana değil, özgürlüklerin hepsinden yana bir gerekçeler dizisi geliştirmeye neden olmuştur. Üstelik, Turgot ve Smith sadece iktisatçı değildirler: Geride birçok yapıt bırakmışlardır ve yazdıklarında ayrıca ifade özgürlüğüyle de, dinsel özgürlükle de, vd. ilgili eksiksiz bir liberal öğretiyle karşılaşılır. Her halükarda biz sadece bu yazarlarla sınırlı kalmadık ve çoğu kez başka düşünürlerden de birçok alınlıya yer verdik.

Bu baskı hakkında

Bu kitabın birinci baskısı, 1992 yılında Paris'te La Decouverte yayınlarında çıktı. Sonra da, İtalya'da, İspanya'da, Brezilya'da ve Romanya'da çevrilip yayımlandı.

Elinizdeki baskı, aynı planı ve düşünceleri korumakla birlikte, doğal hukuk saflarından Kant ve Benjamin Constant gibi ya da yararcı öğreti saflarından John Austin gibi iktisatçı olmayan daha fazla sayıda liberal yazardan alıntılar sunmaktadır.

Ayrıca bir unutkanlığı da telafi etmek isterim. ilk baskıda Paris Üniversitesi'nden (Pantheon-Sorbonne) Bernard Guerrien'e teşekkür etmeyi unuttum. Onun önyargılara ve muhakeme hatalarına karşı verdiği yorulmak nedir bilmez savaşımın, beni, yazdıklarımı sürekli olarak mükemmelleştirmeye zorladığını hatırlatmayı bir borç bilirim.

BİRİNCİ BÖLÜM: LİBERALİZM VE ETİK

BÜYÜK ÖĞRETİLER

“En fazla ihtiyaç duyduğumuz şey, ideal bir yasama kuramı elde etmek üzere doğal adaletin ve *kamu yararının* ilkelerini incelemektir. Bu kuram, çeşitli yasaların görece yetkinliği hakkında hüküm vermeyi sağlayacak bir ölçü olarak kullanılabilecek, böylece bu yasalan düzeltme ve yetkinleştirme olanağı sağlayan zeminleri salık vermek mümkün hale gelecektir.”

FRANCIS BACON (1605)

“18. ve 19. yüzyılın liberal kuramlarının kökeninde, farklı iki felsefi gelenek yatar. Bir yanda, bir siyaseti değerlendirme ölçütünün, onun daha önce varolan doğal bir düzene uygunluğu olduğunu ileri süren *doğal* hukuk ve doğal haklar geleneği vardır. [...] Diğer yanda ise, özellikle Hume ve Bentham tarafından yayılan ve yasaların [...] genel mutluluk üzerindeki etkilerine göre değerlendirilmeleri gerektiğini dile getiren *yararcı* gelenek bulunmaktadır."

LİONEL ROBBİNS (1952)

Liberalizmin tarihin belirli bir döneminde (18. yüzyılın ortasında) doğuşu, tarihçinin gündemine bir soruyu getirir: Bu düşünce akımı niçin daha önce ya da daha sonra doğmamış, bu belirli dönemde ortaya çıkmıştır?

Bu konuda çoğu kez ileri sürülen bir açıklamaya göre bu dönemde, düşünce sahnesine, “modern" olarak adlandırılan ve daha önceki tarihsel dönemlerin yazarlarınca bilinmeyen belirli sayıda *düşünceler* ya da *kavramlar* gelmiştir. Bu kavramların ya da düşüncelerin her biri, kendisine yaratıcılık ya da kaşiflik mal edilen şu ya da bu yazara bağlanır. Böylece, Hobbes (ya da aynı dönemden başka biri), insanın bütün davranışlarının -en yiğitçe olanlar dahil- kendilik sevgisiyle izah edilebileceğini savunan modern insan *davranıştan kuramını* “ilk” dile gelirmiş kişi sayılır. Adam Smith (ya da Mandeville ya da başka biri), *kendilik* sevgisinin değişik biçimlerinden (maddi zenginlik arzusu ya da onur gibi) doğan davranışların toplum için son derece yararlı sonuçlar doğurabileceğini "anlamıştır”. Aynı doğrultuda, çoğu kez, Jeremy Bentham'ın (ya da Helvetius'un ya da başka birinin) *yararcılığın* “kurucusu” olduğu yazılır. Hume'a gelince o (diğer yorumcular

Locke’dan söz ederler) *düşüncelerin çağrışımı kuramını* “ilk" ileri süren kişi olarak kabul edilir.

Ne var ki, çağımızın büyük düşünce akımları (liberalizm ya da sosyalizm gibi) biraz incelenir incelenmez, bunların ortaya çıkışlarını bu şekilde açıklamanın olup bitenle hiç de örtüşmediği fark edilecektir. Gerçekten de, “modern” denilen bu düşüncelerin büyük bir bölümü felsefenin kendisi kadar eskidir; ve de liberallerin kullandıkları temel kavramların, kendi aralarında tartışmalara yol açan, onları rakipleriyle karşı karşıya getiren görüşlerin hemen hepsini çok daha öncesinde, Yunan-Roma Antikçağı'nda bulmak mümkündür.

Ünlü düşünce tarihçisi Arthur Lovejoy’un da belirttiği gibi: “Felsefede temel düşüncelerin sayısı görece olarak sınırlıdır ve gerçek anlamda yeni bir düşüncenin ortaya çıkması sanıldığından çok daha az görülen bir olaydır.” Francis Bacon bu görüşü, çok daha önce, yöntem üzerine kaleme aldığı ünlü incelemesinde açık biçimde dile getirmişti: “Zihnin üretimleri de, el üretimleri gibi pek çokmuş gibi görünür... Ancak bütün bu çeşitlilik, *çoktan bilinen az sayıdaki şeye* dayalı aşırı titizliklerden ve türetmelerden ileri gelir.”

Tarihin özel bir anında beliriveren sistemlerin ve ekollerin çoğunun yeniliği, bu düşüncelerin yepyeni olmalarından çok daha fazla, onların kendilerini oluşturan temel kavramları özgün biçimde kullanmalarından ve düzenlemelerinden kaynaklanır. Bu düşüncelerin yalnızca modern çağda “keşfedildiklerini” ileri sürmek dikkati gerçek sorunlardan başka yöne kaydırır: Böylesine eski düşüncelerden hareketle nasıl olup da farklı bir sistem yaratılabilmiştir ve niçin bu yeni sistem bu dönemde bu kadar önemli bir başarı elde etmiştir?

Temel düşüncelerin çoğunun eski olduğu genellikle fark edilmiştir. Nitekim, John Stuart Mill şöyle yazar: “Aynı tartışmalar iki bin yılı aşkın bir süredir devam edip duruyor. Filozoflar halâ aynı karşıt bayraklar altında saflaşıyorlar”

Hume ise *Dialoglar'ında* kahramanlarından birine şöyle dedirtir: “Bunlar, bu geç dönemde, filozofların yeni bir şeyler keşfettiklerini iddia edebilecekleri konular mıdır?”

Temel düşünceler ve bunların eskilikleri

Liberalizmin doğuşunu daha iyi anlamak için, onun belirli sayıdaki kavramlarını ve kuramlarını yeniden ele almak gerekir. Bu kavram ve kuramlar, insanlığın düşünmeye başlamasından itibaren, insan zihninin ve toplumun nasıl işlediğini -onları daha mükemmel bir hale getirmek amacıyla- anlamaya çalışanlar arasındaki tartışmaların can alıcı noktasını oluşturmuşlardır. Önce insan zihninin işleyiş biçimine ilişkin kuramlara bir göz atalım.

Bilgi kuramları

Bilgi kuramları iki büyük soruya yanıt verirler: Düşüncelerin kaynağı nedir? (Bilgilerimiz nereden gelir?) ve gerçeğin ölçütü nedir? (Bir düşüncenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu, bir bilginin "gerçeği" eksiksiz biçimde yansıtıp yansıtmadığını nasıl bilebiliriz?).

Bacon'ı Descartes'la ve daha ileride Locke'u Leibniz'le karşı karşıya getirdikten sonra, Hume ve John Stuart Mill'i Kant ve yandaşlarıyla karşı karşıya getirecek olan öğretilerin aynılarıyla Yunan-Roma Antikçağı'nda da -Aristotelesçiler ile Platoncular arasındaki bölünmede- karşılaşılır. Bir yanda, ampirizm adı verilen (yandaşları daha ziyade *deney felsefesi* ya da a *posteriori psikoloji* derler) ve tüm düşüncelerimizin deneyden geldiğini ileri süren öğreti vardır: Düşünceler, zihnin şu ya da bu anda elde ettiği izlenimlerin "kopyaları" ya da "anıları"dır. Diğer yanda ise, *rasyonalizm* ya da a *priori psikoloji* denilen ve deneyin *bütün* düşüncelerimizin kökenini açıklamak için yeterli olmadığını dile getiren öğreti yer almaktadır. Bu öğretiye göre, düşüncelerimizin bazıları, zihnimizde daha önceden, doğuştan itibaren, gizli bir halde, aynı patlamaya hazır tohumlar gibi bulunmaktadır (Descartes, Leibniz ve Kant tarafından çok sık kullanılan *"doğuştan* düşünceler" ya da "*a priori* düşünceler" deyimleri buradan doğar); bu düşünceler *deneyden* değil *akıldan* gelir (Bacon'ın bu yüzden bu öğretiyi eleştirmek için *rasyonalizm* sözcüğünü kullanır).[7]

Bu tartışmalara katılanların hepsi bu iki geleneğin son derece eskilere dayandığının altını çizerler. Nitekim, "rasyonalist" Leibniz, "ampirist" Locke'un *İnsan Anlığı üzerine* Bir *Deneme* (L'Essai sur l'entendement) adlı kitabı hakkında yaptığı eleştiride şu görüşü ileri sürer: "Sistemlerimiz çok farklı. Onun sistemi Aristoteles'le daha bağlantılı, benimki ise Platon'la...

Söz konusu olan, Aristoteles'in ve *iman Anlığı Üzerine Bir Deneme'nin* yazarının ileri sürdükleri, zihnin kendi içinde, üzerine henüz hiçbir şeyin yazılmadığı levhalar gibi tamamen boş olduğu *(tabula rasa)* ve zihnin üzerine yazılan her şeyin yalnızca duyulardan ve deneyden geldiği savının mı... yoksa benim de Platon’la birlikte paylaştığım... zihnin, birçok kavramın ve öğretinin ilkelerini doğuştan itibaren içerdiği görüşünün mü geçerli olduğu konusunda bir kanıya varmaktır... Buradan bir başka sorun, bütün gerçeklerin deneye yani tümevarıma ve örneklere mi bağlı olduğunu yoksa bir başka temele mi dayandığını bilme sorunu doğar.”

Psikolojide (insan zihninin işleyiş tarzını betimlemeye ve açıklamaya çalışan disiplin bu şekilde belirtilirse), bir yanda aynı Helvetius ve Mandeville gibi, insanın *tamamen egoist (tek motivasyonu* kendilik sevgisi) bir varlık olduğunu düşünenler ile diğer yanda da aynı David Hume ve Adam Smith gibi insan oğlunda *kendisi için* zevk elde etmeye yönelik olmayan *davranış ilkeleri* (arzular, doğal eğilimler, içgüdüler, refleksler, istekler) bulanlar arasındaki tanışma, Antikçağ’da da görülüyordu. İnsan davranışlarının, yalnızca *kendilik sevgisi* ya da zevk arayışıyla açıklanmasının yeni bir yaklaşım olduğu ve liberal düşünce bütününe ait bulunduğu görüşü, düşünmeden tekrarlanıp durulan şu efsanelerden biridir. Liberalizmin kurucuları bu görüşü çok genel biçimde reddetmekle kalmamışlar, ayrıca bu görüşün dünya kadar eski olduğunu hatırlatan ilk kişiler olmuşlardır. Nitekim (bu görüşün yanlış olduğunu savunan) Kant şöyle yazar: “*Her şeyi* az ya da çok rafine bir kendilik sevgisine bağlayan... filozoflar *her daim* var olmuşlardır.” Ve Hume, egoist kuramın yanlışlığını ortaya koyarken bunun Antikçağ’da egemen görüş olduğunu hatırlatır: "Ahlaki duyguların, kendilik aşkından ya da kişisel çıkar değerlendirmesinden doğdukları düşüncesi, aykırı bir düşüncedir... Zihinsel dünyayı ele alan Antikçağ yazarlarının çoğu (most moral writers of antiquity)... erdem duygularımıza egoist bir köken mal ediyorlardı.”

Nihayet, bu geçmiş dönemde yine daima zihin konusunda, "düşüncelerin çağrışımı" kuramıyla da karşılaşılır. Bu kuramın, “karmaşık” denilen düşüncelerin ve duyguların (özellikle insanı diğer üstün hayvanlardan ayıran düşünce ve duygular, *haksızlık duygusu* gibi) doğuşunu, bu hayvanlarla az ya da çok paylaşılan “temel" düşünce ve duygulardan hareketle açıklamaya çalıştığını hatırlatalım. Bu kurama göre, zihinsel

olaylar -düşünceler, heyecanlar, vd.- kimyadaki atomlar ve moleküller gibi, bilim adamının keşfedebileceği muntazam bir düzene göre birbirlerini izler ve bileşirler, birbirlerine bağlanır ve bir bütün oluştururlar. İşte Thomas Brown'ın bu kuramın eskiliğine dair yazdıkları:" "Hume'un girişiminin (düşüncelerin çağrışımını düzenleyen yasaları formüle etmek ve sıralamak), özgün olduğu görüşü gerçekten yanlış bir görüştü *(was indeed an erroneous one)*... İlkellerin bile fark edemeden geçemiyecekleri şey, hangi dönemde olursa olsun filozofların gözünden kaçamazdı... Dolayısıyla Hume'unkine benzer bir sıralama, Peripatetik felsefenin büyük kurucusunun (Aristoteles, EV) çalışmalarında olduğu kadar, gerek Skolastik döneme gerekse de daha yakın tarihe ait diğer çalışmalarda da bulunabilir."[8]

Normatif öğretiler

Bu yapıtın giriş bölümünde de gördüğümüz üzere, klasik liberallerin amacı, yalnızca, insan zihninin ve toplumun işleyiş tarzını anlamak ve açıklamak değildi; aynı zamanda bunları *yetkinleştirmekti.* Ancak, bir yazar şu ya da bu kurumun bir diğerine göre *daha iyi* olduğunu düşündüğünde "daha iyi"den ve "daha kötü"den ne anladığına açıklık kazandırmak zorundadır. Böylece etik bir zeminde yer almış olur ve bu alanda da farklı ve karşıt öğretilerin çok uzun tarihleri vardır.

Doğal uyum üzerine

Yunan ve Latin filozofları okunduğunda, (aynı iki bin yıl sonra Frederic Bastiat ve Herbert Spencer gibi) doğanın insanoğlu için tamamiyle uyumlu ve yararlı olduğunu (ve dolayısıyla işleyişine asla *karışılmaması* gerektiğini) düşünenler ile doğanın insan zekasının ortaya çıkarabileceği kusurları ve yetersizlikleri içerdiği, insan zekasının müdahalesinin bunları düzeltebileceği ve düzeltmesi gerektiği kanısında olanlar arasındaki görüş ayrılığı hemen fark edilir. John Stuart Mili, *La Nature* (Doğa) adlı denemesinde ilk akımın eskiliğini hatırlatır: "İnsanoğlunun, içinde bulunduğu koşulları düzeltmek için yaptığı her şeyin, büyük ölçüde *doğanın kendiliğinden düzenini* bozmaktan ibaret olduğu bilinci, koşulların iyileştirilmesiyle ilgili yeni ve benzeri görülmemiş girişimlerin üzerine her zaman bir kuşku gölgesi düşürmeye neden olmuştur [...] Günümüzde hâlâ belli belirsiz bir şekilde... doğanın genel planının, taklit etmemiz gereken bir model olduğuna inanılmaktadır. "[…] Horatius'la, gemi inşaatının ve

denizciliğin iyi bilinen sanatlarının kınandığı dizeler... bu septik devirde bile eski duygunun esin gücünün hâlâ tükenmediğini göstermektedir...”

Herbert Spencer, Horatius’tan iki bin yıl sonra aynı duyarlılığı dile getiriyordu: “Doğanın düzenine bir kez müdahale edilmeye başlandığında bunun nasıl sonuçlanacağını hiç kimse söyleyemez... Ve eğer bu, doğanın düzeninin insanla ilgili olmayan bölümü için doğruysa, doğanın düzenin insanlar arasındaki ilişkilerden oluşan bu bölümü için daha da doğrudur”; “Yaratılışın diğer bütün alanlarında olduğu gibi, toplumda da, bütün unsurları dengede tutan şu olağanüstü kendini-düzenleme ilkesiyle *(beautiful self adjusting principle*) karşılaşılır... Toplumun yasaları öyle bir özelliğe sahiplerdir ki doğal kötülükler kendi başlarına düzelirler”; “toplumda karşımıza çıkan büyük güçlükler doğa yasalarının insanlar tarafından alt üst edilmesinden [*disturbance of natural laws*] kaynaklanır”. Bu noktada, Ludwig von Mises, Jacques Rueff ve ayrıca bazı yazıları çerçevesinde Friedrich Hayek gibi daha yakın tarihli yazarların rekabetçi serbest piyasalar üzerine olan söylemlerini düşünmemek güçtür doğrusu.

Ama doğanın tamamen uyumlu olduğuna inanılsın ya da inanılmasın, doğanın düzeltilebileceğini ve yetkinleştirilebileceğini düşünenler bile, onun çoğu kez bizi ancak şaşkınlığa sürükleyebilecek hayranlık uyandırıcı bir bilgelik gösterdiğini kabul ediyorlardı. Doğanın ayakta kalmasını sağlayan ve onun bazı amaçlara ulaşmaya çalıştığı izlenimini yaratan böylesi karışık mekanizmaların ve uyuşumların oluşumu nasıl açıklanabilir? Antikçağ'da onaya atılan rakip kuramlar, liberalizm döneminde birbirleriyle çatışacak olan kuramlardan pek de farklı değildiler. Bazı yazarlara göre, doğanın bir “niyeti” olduğu hiç tartışmasız biçimde onaya konabilir: Doğada, çok iyi düzenlenmiş bu evreni, önceden kararlaştırılmış bir plan uyarınca yaratan zeki bir işçinin izleri keşfedilebilir. Cicero’nun görüşleri de bu doğrultudadır. “Onca devinimin içinde, onca arda arda gelişin bağrında, bu kadar büyük ve çok sayıdaki olayların düzeni içinde... böylesi büyük doğal devinimleri, kesinlikle bir zekanın yönettiği sonucu çıkarılmalıdır [...] bu devinimlerin yararları, güzellikleri, düzenleri... onların bir rastlantı sonucu ortaya çıkmadıklarını yeterince göstermektedir.”

Condorcet'ye bakılacak olursa Turgot da iki bin yıl sonra aynı fikirdeydi: “Bay Turgot, evren hakkında bildiğimiz her şeyde yalnızca bir düzenin

değil, ayrıca hayırsever ve koruyucu bir niyetin de su götürmez izlerini gördüğümüze inanmıştı.”

Karşı düşünce akımına göre ise, bu kadar hayranlık uyandırıcı şekilde düzenlenmiş bu mekanizmalar kör bir zorunluluğun ve amaçsız doğal güçlerin ("atomların bileşimi” ya da “üremenin” ve “bitki örtüsünün” güçleri gibi) sonucudurlar. Bu şekilde ortaya çıkan biçimlerin ve bileşimlerin en az dayanıklı olanları, yaşayabilirlik eksiklikleri yüzünden telef olup gitmişlerdir. Sadece belirli bir istikrarla donatılmış biçimler (ama diğerleri gibi amaçsız ortaya çıkı- verenler) ayakta kalmışlardır. Lucretius'un ünlü yapıtında yazdığı gibi: “Maddenin her yöne çarpan, kendi ağırlıklarıyla sürüklenen sayısız elementleri, yüzyıllardan bu yana, her tarzda bir araya gelip varlıkları yaratabilecek bütün bileşimleri denediler. Öyle ki sonunda, dünyayı yaratan, onu her gün yenileyen düzen ve devinimle karşılaşmış olmalarında şaşırtıcı hiçbir yan kalmadı.”

Aynı düşünce, on sekiz yüzyıl sonra Hume’un Dialogues'undaki (Diyaloglar) kahramanlardan biri tarafından da savunulmuştur: “Maddenin taneciklerinin düşünülebilecek her düzeninin ya da bileşiminin, sonsuz bir süre içinde, denenmesi gerekir... Öyle bir sistem, öyle bir düzen, öyle bir şeyler ekonomisi var mıdır ki madde, onun içinde, hem kendisinin kopmaz parçası gibi görünen bu sürekli çalkantıyı koruyabilsin, hem de biçimlerde bir değişmezliği sağlasın... maddenin sürekli devinimi, sonunda, bu ekonomiyi ya da düzeni meydana getirecektir. Bu düzen de bir kez kurulunca kendi doğası gereği varlığını sürdürür."

Ve Hume niçin burada bir “tasarı” görüldüğü izleniminin doğduğunu açıklar: "Madde, biçimlerdeki değişmezliği koruyacak tarzda konulduğu, düzenlendiği ve uyarlandığı her yerde, kaçınılmaz biçimde, sanat tarafından üretilmiş ve tasarıdan doğmuş bir nesnenin görünüşüne sahip olur...”

Klasik liberalizmi iyi anlamak için, çoğu kez birbirine karıştırılan (örneğin Elie Halevy ve Louis Dumont gibi yorumcular tarafından), iki düşünceyi açık biçimde ayın etmek gerekir. Bir yanda, Hume, Smith ve Ricardo gibi doğanın *bazı bölümlerinin* (ve piyasalara özgü mekanizmanın *bazı biçimlerinin),* insanın ihtiyaçlarına ve çıkarlarına “çok güzel bir biçimde uyarlanabileceğim” düşünen ama *durumun her zaman da böyle olmadığını* açıkça belirten yazarlar vardır. Bunlar, filozofun amacının, dünyayı ve

toplumu incelemek; ve de hangi durumlarda uyumdan söz edilebileceğini keşfetmek olduğunu açık seçik dile getirmişlerdir. Diğer yanda ise, *kendiliğinden mekanizmaların hepsinin* “uyumlu” olduğunu savunan (bundan çıkan sonuç devletin her türlü müdahalesinin bu uyumu bozduğudur) Frederic Bastiat ve Herbert Spencer gibi yazarların ileri sürdüğü çok farklı bir görüş vardır.

Etik büyük öğretiler

Antikçağda, ayrıca, giriş bölümümüzde değindiğimiz ve liberalleri kendi aralarında bölünmeye götürecek etik iki büyük öğretiyle de karşılaşılır. Bir yanda, "yarar ilkesi” ya da “yararcılık" denilen; insana özgü eylemler, yasalar ve kurumlar üzerinde yargı yürütmenin tek rasyonel biçiminin, bunların *toplumun mutluluğu üzerindeki etkilerini* değerlendirmek olduğunu savunan öğreti vardır. Diğer yanda ise, “doğal hukuk” adı verilen ve gerçek ölçütün bunların doğayla (ya da daha ziyade Doğa’nın ortaya koyuyor gibi göründüğü *niyetle* ya da erişmeye çalışıyor gibi göründüğü *amaçla* veya Aklın doğayı incelerken farkına varma yeteneğinde olduğu *yetkinlik düzeniyle) uygunluğu* olduğunu ileri süren öğreti vardır. Bu öğretilerden hiçbiri modern çağda “keşfedilmemiştir”. John Stuart Mill'in yararcılık hakkında belirttiği gibi: "Genel yararın, ahlakın temeli olduğunu ileri süren öğretiye herhangi bir yenilik maletmek, felsefe tarihine ilişkin büyük bir cehaleti gösterir... *Felsefenin bütün dönemlerinde,* sadece Epikuros zamanından bu yana değil, çok daha öncelerinden beri, felsefe ekollerinden biri yararcı olmuştur.”

Doğal hukuk için de durum aynıdır. Heinrich Rommen’in şöyle der: "Doğal hukuk öğretisi felsefe kadar eskidir... Sofistlerin, 18. yüzyıl devrimcileriyle çok sayıda ortak noktaları vardı... Sofistlerin, mevcut positif yasaları doğal hukukla karşı karşıya getirirlerken tartışma götürmez amaçları, yalnızca, mevcut yasalarda herhangi bir reform gereksinmesini belirtmek değildi; ayrıca, bu yasaların temelden yanlış *(substantial wrongness)* ya da geçersiz niteliğini de göstermekti.”

Kant da kendi etik ilkesiyle (Kantçı kategorik imperatif) ilgili olarak hiçbir özgünlük savında bulunmadığını belirtir. Nitekim, *Fondements de la metaphysique des moeurs* (Töreler Metafizığinin Temellendirilmesi) adlı kitabından söz ederken şu saptamada bulunur: “Burada *hiçbir yeni ilke*

ortaya konmuyor ...yeni bir ahlak ilkesi öne sürmeyi ve hele bunu ilk bulan olmayı kim istiyordu? Sanki kendisinden önce dünya bilgisizlik içindeymiş gibi.”

Burada, gerek Antikçağda gerekse liberalizmin doğuşu döneminde gelişen tüm tartışmaları hatırlatmak çok uzun olacaktır. Sadece, bu dönemde de, devletin artan rolünün yapay ve zararlı bir olgu olup olmadığı üzerine tartışmalar yaşandığını söyleyelim. Kimileri için, devlet, toplumun canlı güçlerinin içini oyan sağlıksız bir aşırı büyümeydi; sitenin sağlıklı bedenini bozan bir tür tümördü. Kimileri için ise, aynı dil gibi, toplum geliştikçe “doğası gereği” daha önemli ve daha karmaşık hale gelen “doğal bir organdı” (bu imge Cicero’ya aittir).

Bu dönemde ticari kar üzerine de tartışılıyor; bazıları bu karı, savaşların ve yurttaşlık anlayışındaki çöküşün ilk nedeni olarak görüyor; bazıları da kar arayışının toplumun refahıyla atbaşı gittiğini ve bu refaha hizmet etliğini düşünüyordu.

Aristoteles’e gelince, özel mülkiyet lehinde ileri sürdüğü gerekçeler öyle çoktur ki, 18. ve 19. yüzyılın yazarlarında, bu konu hakkında Aristoteles'in daha önceden en azından tasarlamamış olduğu düşünceler bulmakta güçlük çekeriz.

Elbette, söz konusu olan, “güneşin çatısı altında hiçbir zaman yeni bir şey olmadığını” savunmak değildir. Bu kitap geçmişte benzeri olmayan bir düşünce ailesini, *liberalizmi* ele almaktadır. Gelgelelim, bir ekolde yeni olanı iyice ortaya koymak için onun içerdiği eski unsurları açık seçik saptamakla da kesin yarar vardır. Az önce yapılan budur.

Betimlemelerin eskiliği ve çarpıtmalar (Yararcılık olgusu)

Antikçağ'da, bu bölümde hatırlattığımız temel düşünceleri karşı karşıya getiren ciddi polemiklerden başka, ayrıca, günümüze kadar büyük filozofların düşünceleriyle karıştırılıp durulan bir sürü *yanlış anlaşılma* ve *betimlemelerle* de karşılaşılmaktadır. Yararcılar, aynı günümüzdeki gibi o dönemde de, "maddi" zevkleri "manevi" zevklere tercih etmekle suçlanıyorlardı. örneğin, Plutarkhos'un kahramanlarından biri Epikurosçular için şöyle yazıyordu: "Onlara göre, mutluluk *işkembede* ve bedenin zevklere sunduğu diğer giriş kapılarında bulunur."

Epikuros hakkındaki çekiştirmeler, daha sonraları, Bentham'ı ve yandaşlarını eleştirmek için yeniden ele alınmıştır. Nitekim (Sorbonne'da verdiği çok etkileyici derslerde birçok öğrenci kuşağı yetiştirmiş olan) Theodore Jouffroy şu satırları kaleme alıyordu: "Onlar, *iyi bir mideye*, beş duyuya sahip olmaya çok önem verirler... İnsanoğlunun daha ince, daha üstün diğer bütün yeteneklerini küçümserler... Lamartine'in bir kitabı, Platon'un bir diyalogu onların gözünde anlamsız şeylerdir... Baylar, bu ilkeleri ahlaka uygulayın, o zaman Bentham'ın sistemine sahip olacaksınız."

Altmış beş yıl sonra Elie Halevy aynı görüşü tekrarlıyordu: "Yararcı ahlakçının önem verdiği zevkler, son tahlilde, sadece, kaynaklarını zihinsel alışkanlıklarımızın uygulanışından değil de dış nedenlerden alan zevklerdir... Dolayısıyla toplumsal mutluluk, esas olarak, sağladığı zevklerle birlikte *zenginlik elde etmekten* ibarettir.”

Buna karşılık, yararcılar, gerçeği, gerek kendi söylemlerinin gerekse de Epikuros'un söylemlerinin içerdiği gerçeği sürekli olarak yeniden kurmaya çalışmışlardır. Örneğin liberalizm döneminde, Adam Smith şunları yazıyordu: "Epikuros'a göre... mutluluğumuz ya da mutsuzluğumuz esas *olarak ruhumuza* bağlıdır... Bedenimizin ne şekilde etkilendiği çok az önem taşır.” Ve James Mill şöyle diyordu: “Örneğin, Lucretius, Horacius, Virgilius ve Jules Cesar gibi Epikurosçular'ın düşüncenin ve tasarım sanatlarının zevklerini küçümsediklerini söylemek ciddiyetle bağdaşır mı?" Ve oğlu John Stuart ekliyordu: "Zevk olarak, zihinsel zevklere, hayal gücünün ve ahlaki duyguların heyecanlarına, duyunun zevklerinden daha fazla değer vermeyen Epikurosçu hiçbir yaşam kuramı. mevcut değildir.”

Ve yararcılar kendilerine de atılan bu iftirayı sürekli reddetmek zorunda kalmışlardır. Nitekim, 19. yüzyıl başlarında James Mill şöyle yazıyordu: "Mill'in ve Bentham'ın gözle görülebilir ve elle tutulabilir olanlar dışında, hiçbir zevk kaynağına karşı ilgi göstermediklerini iddia etmek en aşikar tahriflerden biridir... Yarar ilkesi, insanın mutluluğunu meydana getiren yapı taşlarının hepsini hesaba katar.”

Ve oğlu John Stuart "yararcılık sözcüğü kulaklarına çalınan, hakkında söylenişinden başka hiçbir şey bilmedikleri bu sözcüğü zevkin güzellik, süs ya da eğlence gibi bazı biçimlerini reddetmeyi ya da hor görmeyi dile getirmek için kullanan... avamdan (*the common herd*)" yakınıyordu.

Liberalizmin ortaya çıkışı: Kölelik örneği

Giriş bölümünde görüldüğü üzere, liberal ideal, Batı’daki etik iki büyük öğretinden birine ya da diğerine başvuran düşünürlerin zihninde hemen hemen aynı anda (18. yüzyılda) onaya çıkıvermiştir. O döneme kadar bu iki öğreti, genel olarak, liberalizmin karşı çıkacağı kurumlan onaylamıştı. Sonuçta, 17. yüzyılın sonunda, her iki öğreti de, kölelik gibi kurumlan ve özellikle zararlı sayılan düşüncelere (sözgelimi ateizme) karşı sistemli bir şekilde sansür uygulanmasını meşru kabul ediyordu.

Köleliğin mahkum edilmesi, bize, liberalizmin özgürlük idealine doğru geçişin nasıl yapıldığım anlamamızı sağlayan iyi bir örnek sunar.

Doğal hukukta kölelik

Liberalizmin arifesinde en aydınlık düşünce sahipleri (Grotius, Pufendorf, Hobbes ve Locke) tarafından dile getirildiği şekliyle doğal hukukta, etik muhakemeler, insanların özgür “doğdukları" ilkesinden hareket ediyorlardı. Ama insanlar *hiçbir* hakkı *ihlal etmeyen* sözleşmeler (adil, yani akla ve doğaya uygun sözleşmeler) yoluyla köle durumuna düşebilirlerdi.[9]

Bu öğreti böylece, yenilen askerin köle haline getirilmesiyle sonuçlanan savaşın “haklı” ya da “haksız” niteliği gibi, kölelik durumuna yol açan sözleşmenin ya da anlaşmanın “hakkaniyeti” gibi hukuki-felsefi kavramlara başvurarak (doğal hukuka uygun sözleşmelerden ileri gelen) meşru kölelik ve (şiddete ya da dalavereye dayalı) meşru olmayan kölelik ayrımı yapıyordu. Örneğin, satmak amacıyla bir çocuk çalmak doğal hukuka aykırıydı. Buna karşılık, “haklı bir savaşta” (kazanan yönünden), alt edilen

bir düşmanı köleleştirmek ise meşruydu. Yenen taraf, tutsağını öldürme hakkına sahip bulunduğuna göre, onun, ömrünün geri kalan kısmında kendisine itaat edeceğine dair vereceği kesin söze karşılık, canını bağışlayabilirdi. Locke'un dediği gibi: "Bir insan, yanlış davranışı ve işlediği bazı suçlar gereği canından olmayı hak etmişse, mağdur olan ve bu durumda onun yaşamının efendisi haline gelen kişi, suçluyu eline geçirdiğinde onu öldürmeyi erteleyebilir ve onu kendi hizmetinde kullanma hakkına sahip olur."

Onların taraf oldukları sözleşme ya da anlaşma adalete uygundur; çünkü tutsağın *haklarından hiçbiri* ihlal edilmemiştir: "Yenen taraf, tutsağa hiçbir adaletsizlik yapmamıştır (*he does him no injury*); çünkü köleliğinin içerdiği zorluğun, yaşamının değerinden daha ağır bastığını hissettiğinde, efendisinin isteğine karşı çıkarak... ölümü seçmek tutsağın kendi elindedir."

Buyurma *hakkı* ve itaat etme görevi saf güçten değil bu sözleşmeden ya da verilmiş sözden doğar. Hobbes'un ifade ettiği gibi: "Yenilen üzerinde egemenlik kurma hakkını silahların zaferi vermez, yenilen *tarafından imzalanan anlaşma verir.*"

Özgürlüğün doğal hukuka uygun sözleşmeler yoluyla devredilebileceğini dile getiren ve liberalizmin ortaya çıkışının arifesinde doğal hukukun en ünlü kuramcılarından ikisi Hugo Grotius ve Pufendorf tarafından da savunulan öğreti, işte bu öğretidir.

Öğreti çeşitli değişikliklere uğramakta gecikmemiş ve doğal hukuk yandaşları köleliğe yol açan tüm sözleşmelerin meşruluğuna itiraz etmişlerdir. Böylece öğretiye ek bir ilke, insanların sadece özgür "doğduklarını" dile getirmekle yetinmeyip, özgür "kalmaları" gerektiğini de belirten bir ilke eklemişlerdir. Kişisel özgürlük, sözleşmeyle devrolunan haklar kategorisinden çıkmış ve "devrolunamayan" hale gelmiştir. Bu yaklaşım, örneğin, 1776'da Thomas Jefferson tarafından kaleme alınan *ABD Bağımsızlık Bildirisi'nin* ikinci paragrafında okunabilir: "Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır. Tanrı tarafından temel ve *devrolunamayan* bazı haklarla donatılmışlardır: Bu haklar arasında ...*özgürlük* vardır."

Aynı şekilde, 1789 Fransız insan Hakları Bildirisi'nde de şu satırlar okunabilir: "Fransız halkının, Ulusal Meclis halinde oluşan temsilcileri

insanın doğal, *devrolunamayan* ve kutsal haklarını resmi bir bildiride açıklamaya karar vermişlerdir... İnsanlar özgür doğarlar ve özgür kalırlar.”

Liberal doğal hukuk kuramcıları, köleliğe yol açan çeşitli sözleşmelerin hükümsüzlüğünü kanıtlamak için bir dizi gerekçe geliştirmişlerdir. Bu gerekçeler özellikle iki muhakeme türünden yararlanır: “Apaçık” genel ilkelerden yola çıkan *tümdengelim* ve “benzeri" durumlarla (“apaçık” ve su götürmez oldukları kabul edilen durumlar) yapılan *örnekseme.* Bir sözleşmenin (burada kölelik sözleşmesinin), doğal adalete uygunluğunu kanıtlamaya yönelik tümdengelimli ve örneksemeli gerekçeleri çürütmek için, bu gerekçelerin *gizli bir önermeyi* ya da bir *muhakeme hatasını* içerdiklerini ve böylece daha önce açıkça dile getirilen ilkelere göre bir *çelişkiyle* ya da bir *saçmalıkla* sonuçlandıklarını göstermek gerekir.

Kölelik sırasında doğmuş çocukların köleliğini haklı çıkarmak için en sık başvurulan, *örneksemeye* dayalı gerekçelerden biri “meyva nasıl ağacın sahibine aitse, çocuk da annenin sahibine aittir" savını ileri sürer. Köleliğe karşı çıkanlar bu örneksemenin akla yatkın olmadığını savunacaklardır. Bir kölenin çocuğu, ilkelere göre, özgür bir kişidir (bütün insanlar *özgür doğduklarına* göre). Çocuğun, ölüm tehlikesindeki her insana karşı yerine getirilmesi gereken, herkesin mutlak zorunluluk durumunda talep edebileceği doğal bir hak olan *yardım hakkı* uyarınca bakılması gerekir. Onun durumu, denizde bir gemi tarafından bulunan kazazedenin durumuna *benzer.* Yardım görmek kazazedenin *doğal hakkıdır*; geminin kaptanın da doğal görevi ona yardım eli uzatmaktır (kaplan bu görevden kaçınırsa cezalandırılabilir). Kazazede kurtarıcısına karşı borçlanır ama onun kölesi haline gelmez.

Diğer bir gerekçeye göre, köle anne babadan doğan çocuk, doğduğu andan itibaren, efendiye ait yiyeceklerle beslenmiştir. Dolayısıyla da onun örtük bir tür sözleşme yoluyla, yaşamasını sağlayan yiyeceğe karşılık özgürlüğünden vazgeçtiği varsayılmıştır. Bu gerekçeye, bir sözleşmenin doğal hukuka göre geçerlilik koşulları hatırlatılarak yanıt veriliyordu. Doğal hukuk ilkeleri uyarınca, bir sözleşmenin geçerli sayılması için bu sözleşmenin, her biri, akla uygun hareket etme yeteneğine sahip iki özgür iradenin eseri olması gerekir; bu da, sözü edilen durumda, çocuğun dünyaya geldiği andan itibaren aklını kullanma gücüne sahip olması demektir; bu ise

apaçık bir saçmalıktır. Dolayısıyla söz konusu sözleşmenin geçersiz olduğu sonucuna varılabilir.

Condorcet, *Reflexions sur l'esclavage des negres*'de (Zencilerin Köleliği Üzerine Düşünceler), bu tarzda mantık yürüterek (özgürlüğün kaybedilmesine yol açtıkları varsayılan çeşitli sözleşmelerin hukuki geçersizliğini kanıtlayan tümdengelimli ve örneksemeli gerekçeler yoluyla), kölelik kurumunun meşru olduğunu savunan gerekçeleri teker teker çürütür. Ve Locke ile Pufendorf'a karşı çıkarak "dolayısıyla, gönüllü dahi olsa, doğal hukuka aykırı olmadığı düşünülebilecek *hiçbir kölelik durumu* yoktur" sonucuna varır.

Bazı hakların, akla uygun olarak, hangi tür olursa olsun kimi sözleşmelere dayanarak terk edilemeyeceği ya da devrolunamayacağı düşüncesi aslında doğal hukukta oldukça eskidir. Bu duruma örnek olarak, insan ölümle tehdit edildiğinde gündeme gelen *kendini savunma* hakkı verilebilir. Bu koşullarda insanın kendini savunmayacağına dair verdiği söz geçersiz kabul edilir; çünkü böyle bir söz, bilinci yerinde olan bir insanın, akla yatkın bir biçimde, kendine kötülük yapılmasını isteyemeyeceği ilkesine ters düşer. Hobbes'un dile getirdiği gibi: "*Adaletsizlik,* gerçekten, insanlar arasındaki anlaşmazlıklarda ekollerin tartışmalarında *saçmalık* denilen şeye oldukça benzer... Bazı öyle haklar vardır ki, hiç kimsenin onlardan vazgeçmesi ya da onları devretmesi kabul edilemez... Bir insan, yaşamını elinden almak için kendisine var gücüyle saldıran kimselere karşı direnme hakkından vazgeçemez: çünkü bu haktan vazgeçmekle kendisi için herhangi bir yarar gözettiği düşünülemez."

Liberalizmin doğal hukuka getirdiği yenilik, bu devredilmezliği kişisel özgürlük alanına yaymaktan ibarettir.

Yararcı gerekçeler

Yararcı sözcüğünün kullanılmaya başlanmasından iyice önce var olan yararcı akım da, bir yanda meşru diğer yanda da gayrimeşru bir köleliğin olduğunu ileri sürüyordu; özetlemek gerekirse- köleliğin, ilgili olan herkesin mutluluğunu akla gelebilecek diğer her kurumdan daha fazla artırması halinde, meşru olduğunu savunuyordu.

Daha somut olarak, bu akım sanatların, bilimlerin ve felsefenin gelişmesini toplumun mutluluğu açısından son derece yararlı görüyordu. Ancak bunun için, sanat yapıtları sipariş eden, çocuklarının eğitimi ve kendi oyalanmaları için bilim adamlarını koruyan zengin kimselerin (mesenlerin) olması gerekiyordu. Köleler olmasaydı herkes kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak zorunda kalacak, zenginler olmayacak ve uygarlık gelişmeyecekti. Daha sonraları, 17. yüzyılda, siyahların köleliğinin tropikal kolonilerdeki tarım için zorunlu olduğu ve bu dolaylı yolla kolonilerin gönencine ve krallığın genel mutluluğuna tamamıyla yarar sağladığı kabul edilecekti.

Yararcı liberallerin köleliğe karşı geliştirdikleri öğreti de, doğal hukuk kuramcılarının, kişisel özgürlüğün *hukuki açıdan devredilmezliği* hakkında geliştirmiş oldukları öğreti kadar incelikle işlenmiştir. Ekonomik alandaki büyük gerekçe, özgür işçilerin (sözgelimi, Hollanda'daki ve İngiltere’deki işçilerin), Antiller'deki kölelere oranla çok daha yaratıcı ve üretken olduklarıdır. İnsanlığın üretken güçlerinin gelişmesi, genel mutluluğun artmasının son derece lehinde olan bir etkendir; bu yüzden de köleliğin gerilemesi tartışma götürmez bir biçimde arzu edilir. Nitekim Adam Smith şöyle yazar: “Köleler pek nadiren yaratıcıdırlar ve sanayi açısından en önemli yöntemlerin hepsi, gerek makineler konusunda gerekse de çalışmayı kolaylaştıran ve kısaltan iş düzenlemeleri ve dağılımı konusunda, en önemli yöntemlerin hepsi özgür insanlar tarafından keşfedilmiştir”; “Büyük mülk sahiplerinden beklenebilecek iyileştirmeler pek azsa, bu kişilerden işçi olarak köleleri çalıştırdıklarında umut edilebilecek iyileştirmeler daha da az demektir””

Ve John Stuart Mill, *Principes d’economie politique* (Ekonomi Politiğin İlkeleri) adlı kitabının köleliğe ayrılmış bir bölümünde şu satırlara yer verir: “Bu kurumun üretim üzerindeki etkisi tamamen anlaşılmışım Tehditle gaspedilen emeğin yetersiz ve verimsiz olduğu iddiası herkesçe bilinen bir gerçektir... Ve emeğin niteliğindeki bu yetersizlik, onun yönetilmesindeki ya da denetlenmesindeki hiçbir yetkinlikle telafi edilemez... Kölelik, yaşam sanatlarının hiçbir yüksek niteliğiyle ve de emeğin hiçbir yüksek verimliliğiyle bağdaşmaz.”

Bu alıntılara bakarak yararcı öğretide, köleliğe karşı gerekçenin yalnızca “ekonomik” (sözcüğün dar anlamıyla) boyutta olduğunu sanmamak gerekir.

Smith’in alıntıları, konusu *Ulusların Zenginliği* olan bir kitaptan, Mill’den yapılan alıntılar ise bir ekonomi politik incelemesinden aktarılmıştır. Bu bakımdan, köleliğin, zenginlik üzerindeki etkisi açısından ele alınmış olması olağandır. Antikçağ’ın Epikurosçu ekolleri için olduğu gibi yararcı yazarlar için de, mutluluğun hiçbir zaman maddi ürünlerin tüketimindeki artışla özdeş olmadığını hatırlatalım. Bu filozofların yetkinlik ideali bilimsel, felsefi ve sanatsal etkinliklere olduğu kadar dostluğa, toplumsal etkinliklere ve siyasal bağlanmaya da adanmış bir yaşam idealiydi. Üretkenliğin gelişmesinden beklenen mutluluk artışı, tüketimdeki sınırsız artıştan değil, özellikle üretkenliğin sağladığı güvenlikten ve “zihinsel" etkinliklerin uygulanması için açığa çıkmasına imkan tanıdığı boş zamandan doğmalıydı; James ve John Stuart Mill gibi yararcı düşünürler, ABD’nin güneyindeki köleciliği eleştirirken, temel olarak, kölecilik sisteminin zayıf maddi etkililiğini değil, zihinsel dunun ve ahlaki karakter üzerindeki (gerek mal sahiplerinin gerekse bizzat kölelerin) zararlı etkisini vurguluyorlardı.

Burada, söz konusu dönemde, birçok alanda daha büyük bir özgürlüğe duyulan bu güçlü özlemi açıklayıcı derin tarihsel nedenlere kadar uzanmayacağız. Sadece böyle bir özlemin alabildiğince var olduğunu gözlemlemekle ve bu özlemin elik iki büyük öğretinin (doğal hukuk ve yararcılık) bağrında, sadece köleliği değil, başka baskılardan ve yasaklamalardan oluşan oldukça geniş bir yelpazeyi de mahkûm etmeye yönelik geniş bir gerekçeler ve muhakemeler ağının ortaya çıkışıyla kendini gösterdiğini saptamakla yetineceğiz.

Doğal hukuk böylece özgürlüğün “devrolunamaz” olduğunu savunan öğreti gibi (Turgot, Condorcet, Jefferson, Paine, vd.) bir dizi öğretiye başvurur. Yararcılık ise, kendi kişiliğine sahip olma özgürlüğünün, tartışma, ifade, bir araya gelme ve ticari etkinlikte bulunma özgürlüğünün insanlık için taşıdığı büyük yararı açıklayan son derece eksiksiz: bir gerekçeler bütününü; Hume’un, Smith’in, Bentham'ın, vd. isimlerine sıkıca bağlı öğretileri doğurur.

Etikle ilgili temel sözcükler ve kavramlar

Bu kitap, liberalizmin başlıca akımlarını, temsilcilerinin benimsedikleri *etik öğretiye göre* (benimsedikleri iyi ya da kötü ölçütüne göre) sınıflandırmayı

amaçladığı için, etikle ilgili tartışmalarda kullanılan sözcük dağarcığının içerdiği kimi güçlüklere dikkati çekmek ve en önemli sözcükleri hangi anlamda kullandığımıza açıklık kazandırmak uygun olacaktır.

Geometride örneğin “elips”, “tanjant”, “hipotenüs”, vd. gibi ifadeler kullanıldığında bunlar bu sorunları tartışan herkes için *tamamen aynı kavramları* belirtirler. Etik konusunda ise anahtar sözcükler, geometrinin aksine, en büyük otoriteler de dahil olmak üzere, çoğu kez farklı anlamlarda kullanılırlar. Bu anlamda söz konusu yazarlar “ahlak” ve “töre” ya da “adalet” ve “hayırseverlik”, “haklar” ve “görevler”, “kusurlar” ve “erdemler”, “yasalar” ve “yaptırımlar”, vd. gibi ifadeler kullandıklarında kesinlikle aynı şeyden söz etmemektedirler.

Bunun gündeme getirdiği sorun hiç de aşılmaz değildir; çünkü genel bir kural olarak, ciddi yazarlar bir konuyu tartışmadan önce, soruna yol açabilecek sözcüğün farklı yazarlar tarafından çeşitli kullanılış biçimlerini gözden geçirirler ve yapacakları yorumda kendilerinin bu sözcüğü hangi anlamda kullanacaklarına açıklık kazandırırlar. Bu yöntemin güzel bir örneğine John Stuart Mill'in *Doğa* adlı kitabının ilk sayfalarında rastlanır. Mill, “*doğayı* izlememiz gerektiğini’ ileri süren etik öğretinin geçerliliğini incelemeden önce, “doğa” ifadesinin kullanıldığı farklı anlamlan gözden geçirir. Böyle bir yöntem izlenmezse, eleştirilen savları ve sözü edilen gerçek görüş farklılığını kesin bir biçimde saplamak olanaksız hale gelir. Diğer bir örnekle ise, Adam Smith’in *Theorie des sentiments moraux* (Ahlaki Duygular Kuramı) adlı kitabında karşılaşılır. Smith, yapıtında, *“sempati”, “görenek”, “adalet”*, vd. gibi sözcüklere vereceği anlamı çok dikkatlice tanımlar. Bu soruna dair, Locke'un, *İnsan Anlığı Özetine Bir Deneme* adlı yapıtının tam da “Sözcükler” başlığını taşıyan III. kitabını tavsiye etmekten başka bir şey yapılamaz.

"Etik", "ahlak" ve "töre" sözcükleri

Burada söz elliğimiz güçlük, bizzat “etik” sözcüğüyle (aynı şekilde çoğu kez yakın anlamda kullanılan “ahlak” ve “töre” sözcükleriyle) başlar. Lalande sözlüğünün *etik* maddesinin girişinde belirttiği gibi: “Bu sözcük, kimi kez bir anlamda, kimi kez de başka bir anlamda ve genellikle de *ahlak* sözcüğüyle aynı belirsizlikte kullanılır.”

Bu farklı anlamları keşfedemeyen okur, Smith, Hume, Locke, Mill ve Sidgwick gibi yazarlar tarafından dile getirilen düşünceleri kolayca kavrayamaz. O halde, “etik” sözcüğüyle belirtilen bellibaşlı üç düşünceye bir göz atalım:

1) Etik sözcüğü, önce insan davranışının -bu davranışın farklı insan toplumlarında ortaya çıkış şekliyle- “töre" ya da “tulum” denilen bu bölümünün incelenmesini ifade eder. Bu düşünce dalı kimi kez “ törebilim” ya da *"betimleyici* ahlak” (“*kuralcı* ahlakın” karşıtı) olarak adlandırılır. “Etik” sözcüğü, bu kabul çerçevesinde sosyolojinin ve etnolojinin bir bölümünü belirtir.
2) Ama “etik”, aynı zamanda, insanların davranış ve töreler hakkında (kendi töreleri ve başkalarının töreleri hakkında) oluşturdukları *değer yargılarının incelenmesini* de belirtir. *Lalande* sözlüğü, “etik” sözcüğü için bu ikinci kabulün uygun görülmesini önerir: “*Etik* olarak adlandırılmasını önerdiğimiz şey budur... Davranışa ilişkin *değer yargılarının*, gerçek olgular oldukları kuşku götürmez; bunların özelliklerinin belirlenmesi gerek... Davranışın incelenmesi, bunların doğrudan incelenmesinin yerini tutamaz; çünkü insanların davranışı, onların eylemlerin değeri hakkındaki yargılarına her zaman uygun düşmez.”

Sözcüğün bu kabulünde, elik, psikolojinin bir dalını -farklı yargılan, onaylama ve onaylamama duygularım (“haksızlık”, “pişmanlık”, duygusu, vd.) *betimleyen;* bunların nasıl oluştuklarını *açıklayan* ve bunları tetikleyen nedenleri saplayan (Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* bu konuyu ele alan en ünlü kuramlardan biridir) dalı- belirtir.

3) “Etik” sözcüğü, üçüncü olarak, iyinin ve kötünün (İngilizlerin right ve wrong olarak adlandırdıkları şeyin) *doğası* ya da *özü* konusunda düşünceyi ifade eder.

Elik, birinci ve ikinci anlamında, olanı inceleyen bir disiplini belirtir; bu üçüncü anlamında ise, olması *gerekeni* ve bizim *yapmamız gerekeni* ele alır. Sözcük bu üçüncü anlamında, en üstün iyiyi inceleyen; bir davranışın iyi mi yoksa *holü* mü olduğunu değerlendirmek için, ahlaki yargılarımızın ve duygularımızın doğru mu yoksa yanlış mı *yönlendirildiklerini* öğrenmek için (gerek onları düzeltmek gerek de doğrulamak amacıyla) benimsenmesi uygun olan ölçütü konu alan düşünce dalını belirtir.

Adam Smith bu düşünce türünü “sözcüğün gerçek anlamıyla etik *(the science which is properly called Ethics)*”... olarak adlandırır. “Etik, çoğu kez, gerek doğal duygularımızı düzeltmeye gerekse de doğrulamaya yardım edebilir.

John Stuart Mill de *Utilitarianism* (Yararcılık) adlı kitabında sözcüğü bu anlamda kullanır: “Etiğin amacı, bize *görevlerimizin neler olduğunu* ya da onları hangi ölçüt sayesinde bileceğimizi söylemektir.” Ve Moore, *Principia Ethica'da* (Etiğin İlkeleri) şu satırlara yer verir: "‘Etik' sözcüğünü... *iyi* üzerine genel sorgulamayı belirtmek için kullanma niyetindeyim [...] İyi nedir? Kötü nedir? “Etik” ifadesiyle belirttiğim, bu sorunun (ya da bu sorunların) tartışılmasıdır.”

Belirtelim ki, sözcüğün bu üç farklı anlamını hatırlatan Sidgwick de aynı kabulü benimsemeyi önerir: “Kendi görüşüme göre, *etik* .. pozitif bilimlerden, *olması gerekeni (what ought to be)* belirlemeyi, özel ve ilk amaç olarak kabul etmesi açısından ayrılır [...] ‘Etik bilim’ *(ethical science)* deyimi, yine de, dili ihlal etmeden, kah psikolojinin, ahlaki duyguları ve yargıları bireylerin zihninde mevcut gerçek olgular olarak ele alan dalını belirtmek için; kah sosyolojinin aynı tip olguları, topluluklar olarak adlandırdığımız bu örgütlenmiş gruplara ait normal üyelerin davranışında kendilerini gösterdikleri şekliyle ele alan dalını ifade etmek için kullanılır [...] Yine de, insan davranışının çeşitliliğini, insanların bu davranış hakkındaki farklı duygu ve yargılarını *açıklamayı* (italikler Sidgwick’e ait) sağlayan genel yasaları ya da aynılıkları araştırma girişiminin, bu davranış türlerinden hangilerinin *ahlaki açıdan iyi* (*which of these varieties of conduct is right)* ve bu çeşitli yargılardan hangilerinin *geçerli* olduklarını belirleme girişiminden temelde farklılaştığı açık gibi görünmektedir...”

Lalande sözlüğü tarafından yapılan tercihin aksine biz bu kitapta “etik” sözcüğünü yalnız bu üçüncü anlamında kullanacağız. "Ahlak” sözcüğü, bu üç kabule sahip olmakla beraber başka birçok anlama da sahiptir. Kimi kez, zihinsel *(mental)* ya da tinsel *(spirituel)* sözcüklerinin eşanlamlısı gibi, 18. yüzyıldaki çok yaygın “maddi ve manevi” ifadesindeki gibi kullanılır. Levy-Bruhl'un dediği gibi: “Ahlak sözcüğü yine de üç anlamı çerçevesinde ele alınabilir... İçinden çıkılamaz karışıklıklar da bu yüzden çıkar.”

İngilizce "morals" sözcüğü

İngiliz dilinin yazarları, bu kitapta söz ettiğimiz tartışmalarda o kadar önemli bir rol oynarlar ki, özellikle Fransız okur için, etik konusunda kullanılan İngilizce bazı sözcüklerin sahip oldukları güçlük üzerine dikkati çekmek uygun olacaktır.

Sidgwick'in biraz önce aktardığımız alıntısında görülebileceği gibi, İngilizce *ethics* sözcüğü Fransızca'daki “ethique” (etik) ve “morale” (ahlak) sözcükleriyle aynı üç anlama sahiptir. Ancak, çok sık kullanılan diğer bir İngilizce sözcük *“morals”* özel bir sorun oluşturmaktadır. Edebiyatta sürekli olarak kullanılan bu sözcük birçok temel yapıtın başlığında da yer almaktadır. Nitekim Hume'un bu sorunlara ilişkin ünlü denemesi *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Araştırma) başlığını taşırken, Bentham'ın temel kitabının başlığı *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'dur (Törelerin ve Yasamanın İlkelerine Giriş).

Bu sözcüğün yol açtığı sorun, birçok anlama sahip olmasıdır: Sözcük, çoğu zaman (%70 nispetinde diyelim), Fransızca etik sözcüğünün daha önce değindiğimiz ilk iki anlamını belirtir. Bu anlamda genel olarak “törelerin ve davranışın” incelenmesine, bunun yanı sıra “davranışa ilişkin ahlaki yargılara” göndermede bulunur; yalnızca % 30 nispetinde “ahlak" anlamına gelir. Nitekim *Oxford Sözlüğü morals* sözcüğünün ilk anlamını verir: *“Habits, especially sexual conduct”;* Webster'deki tanım ise şöyledir: *"Moral practices... modes of conduct.”* Ne yazık ki bu sözcük Fransızca'ya sistemli biçimde “la morale" olarak (gündelik Fransızca'da *iyi* ve *kötü* sorunu çevresindeki düşünceyi belirten sözcük olarak) çevrilmiştir. Çağdaş Fransızca'da “la morale" ifadesi, özellikle, *olması gereken* üzerine gelişen bir düşünceyi işaret eder; İngilizce *"morals”* sözcüğü ise temel olarak (ama her zaman değil) *olan* üzerine incelemeyi belirtir.

Hume'un (ve ayrıca Smith'in) Fransız okurunun, bu yazarların sistemli biçimde *olan* ile *olması gerekeni* birbirine karıştırdıkları konusunda sahip olabileceği can sıkıcı izlenimin nedenlerinden biri (ama tek nedeni bu değil) budur. Sorun, *“morals”* sözcüğünün çevirisinden kaynaklanmaktadır. Bu sözcük kimi kez (çoğu zaman) “töre", kimi kez “ahlak” ve kimi kez de “töre ve ahlak" olarak çevrilmelidir (örneğin, Hume'un ve Bentham'ın kitaplarının başlığındaki gibi).

İKİNCİ BÖLÜM: YARARCI LİBERALİZM

"Genel olarak en *yararlı ve en* uygun kuralları aramalıyız […] Bu kuralların hepsinin hedef alması gereken nihai nokta, toplumun çıkarı ve mutluluğudur [...] Gündelik yaşamda bile, sürekli olarak *kamu yararı* ilkesine başvurduk."

DAVID HUME (1751)

"Yarar ilkesi adı altında, çünkü biz onu David Hume'dan bu ad altında aldık... genelde ahlak ve özelde yönetim konusunda, iyinin ve kötünün ölçütü *(Standard of right and wrong*) olarak en büyük mutluluk ilkesini ileri sürüyoruz."

Jeremy BENTHAM (1776)

"Yararcılık... kapsamı ve derinliği yönünden gerçekten çarpıcı bir düşünce sistemi kurmuş olan, Hume ve Adam Smith'ten Edgeworth'e ve Sidgwick'e kadar uzanan başarılı bir yazarlar kuşağı tarafından temsil edilmiştir."

JOHN   (1993)

Toplumda reform yapmak isteyen ve *daha* iyi yasaları, *daha iyi* kurumlan öneren kimse, kendini hızla, "daha iyi" nitelemesinden ne anladığını açıklığa kavuşturma zorunluluğuyla karşı karşıya bulur. Söyleminin tamamen açık seçik olmasını istiyorsa, herhangi bir yasanın (ya da yasalar sisteminin) "daha iyi", "tercih edilebilir", "daha üstün" olduğunu ya da yararlanmak istediği başka bir değerlendirme ifadesine uygun düştüğünü belirlemek için hangi *ölçütü* kullandığına açıklık kazandırmalıdır.

Klasik liberallerin bu sorun konusunda kendi aralarında bölündüklerini görmüştük. Bazıları için, bir kurumun iyi ya da kötü olmasını belirleyen, onun, *doğaya* (ya da doğanın açığa vurur gibi göründüğü niyete ya da zekamızın doğada varlığını onaya koyabileceği *yetkinlik düzenine*) *uygunluğudur.* Bazıları için iyi ölçül, *akla* uygunluk olmuştur. Bazıları için ise, *Tanrı'nın istenciyle* uyum içinde olan yasalar ve eylemler iyidir. Bu bölümde en üstün ölçülün, toplumun (ya da insanlığın) *mutluluğu* olduğunu ileri süren öğretiyi ele alacağız.

Bu öğreti çok eskidir ve (temel fikirlerin çoğu gibi) farklı adlandırmalara uğramıştır. Romalılar döneminde "*utilitas publica"* (kamu yararı) ya da "*ulilitas communis"* (ortak yarar) öğretisinden söz ediliyordu; çıkarı ve mutluluğu belirtmek için "yarar" ifadesini kullanma alışkanlığı Romalıların hukuk felsefesinden gelir. İngiliz dilinde yazan yazarlar (Bacon, Austin, Ricardo gibi) çoğu kez "the *doctrine of expediency* (yarar öğretisi) deyimini kullanırlar ve söz konusu edilenin bu sözcüğün en yüksek anlamındaki *"general expediency"* (genel yarar) olduğunu belirtileri Bu öğreti, en büyük rakibi Kant tarafından "mutluluk öğretisi" olarak adlandırılmıştır ve bu deyim kimi kez John Stuart Mill tarafından da kullanılmıştır. 1789 Fransız devriminin arifesinde Helvetius gibi Fransız filozoflar ile David Hume "kamu yararı ilkesi"nden söz ederler. Bentham ve ardından gelenler bu deyimi "yarar ilkesi" şeklinde kısaltırlar. Nihayet, John Stuart Mill'e göre kendisi tarafından halka benimsetilen "yararcılık" sözcüğü, günümüzde bu öğretiyi adlandırmak için en sık başvurulan sözcük haline gelir.

Yararcı öğretide özgürlüğün statüsü oldukça açıktır. ifade özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, yer değiştirme özgürlüğü (ya da herhangi bir başka özgürlük) ancak toplumun mutluluğunu artırmayı hedef almaları ölçüsünde arzu edilebilirler; bunun tersi durumlarda ise kınanmaları gerekir. Toplumun izin verdiği özgürlük miktarı, genel mutluluğu azami hale getirecek şekilde belirlenmelidir.

O halde soyut planda olaylar basittir. İki yasa (ya da iki kurum) arasında bir seçim yapmak için, bunların ilgili her bireyde yol açtıkları mutluluğu toplamak (ve mutsuzluğu çıkarmak) ve bundan, *bir toplam, bir tutar* ya da bir *global miktar* -hangi deyimin kullanılacağının pek önemi yok- elde etmek yeterli olacak gibi görünmektedir. Fikir çok eskidir ve daha önceden Antikçağ'da dile getirilmiştir. Pratikte, [10] bir yasa koyucu, mutluluğu temel alan bir yasa ilan etmeyi; bir yasayı ya da bir kurumu mutluluk açısından değişikliğe uğratmayı istediğinde *ölçümle, mukayeseyle* ya da dengelemeyle, kabul edilmeyle vd. ilgili bir dizi güçlük çıkar ortaya. Bu tür bir yöntemde beliren sorunların üstesinden gelmeyi, hatta bir kaçamak yolunu bulmayı denemek üzere Bentham, kendi yandaşları tarafından "ayrıntı yöntemi" diye adlandırılan ve yasamayı bir "bilim" düzeyine

yükseltmeyi amaçlayan kayda değer bir kavramlar ve sınıflandırmalar aygıtı hazırlamıştır.

Ancak, devam etmeden önce, diğer etik öğretilerde de benzeri *bireylerarası mukayese* ve *kabul edilme* sorunlarının onaya çıktığını söylemeyi es geçip, çoğu kez yapıldığı üzere, yarar ilkesinin uygulanmasının yol açtığı güçlükler üstünde ısrar etmenin hiç de dürüst olmayacağını dile getirmek gerekir. Av hayvanının yasal sahibinin kim olduğunu (onu iki gündür takip eden mi yoksa onu son anda vuran mı?) saptamak için yapılan şu yıllanmış tartışmadan, bir kadının kendi karnında olup bitene dair karar verme hakkının sınırlarına ilişkin çağdaş tartışmalara varıncaya kadar birçok konuda, Kant'ın ya da Rawls'ın öğretileri gibi öğretilerde de mevcut kişilerin çelişen haklarını *mukayese etmeli* ve *(artmalı* zorunda kalındığını, aksi taktirde hangisinin üstün gelmesi gerektiğine karar verilemeyeceğini görmek için biraz inceleme yapmak yeterlidir. Ve bütün bu hakları birkaç ilkeyle birbirine bağlayan “sistematik” bir kuramda (“bir adalet kuramı" adı verilen kuramda), çoğu kez imgesel düzeyde, “daha kusursuz” ya da “alabildiğine geniş" (Rawls'ın ifadesiyle) olduğu düşünülen ve birçok toplumsal yapı arasında hangisinin tercih edilebileceğine dair karar vermek için ölçüt olarak kullanılan *eksiksiz* bir haklar ya da özgürlükler sistemi kurulur. Rawls'ın adaletin ilk ilkesinde açıkça söylediği gibi, hedef alınan, “temel özgürlüklerin oluşturduğu *azami derecede geniş (the most extensive)* eksiksiz bir sistemdir... ", “Adalet kuramım toplumların temel yapılarını değerlendirmeye yarar. Bu, toplumsal yapıları *bir tercih* sırası *içinde sınıflandırma olanağı veren* entelektüel bir inşadır (*it is a conception for ranking social forms)".*

Bazı yanlış anlamalar üzerine: Yararcılığın ne olmadığına dair

Felsefede temel düşünceler genellikle oldukça basittirler. Nitekim, bazısına göre, “madde” diye adlandırılan cevher gerçekten vardır; bazısına göre ise, yerinde bir varsayım olmaktan ya da bir hayal ürünü olmaktan öteye geçmez. Bazısı bütün düşüncelerimizin “deneyden” geldiğini savunur; “Hayır" der bazısı da; kimi düşüncelerin kaynağı başkadır (sözgelimi “akıldır"). Kimisi, nedensellik zinciri, bildiğimiz her şeyi kaplar, diye

diretir; kimisine göre de, insan zihninin belirli bir dereceye kadar “özgürlükten" yararlanan bölümleri (örneğin, “irade”) vardır.

Bazı temel düşünceler hakkında böylesine yaygın karışıklıklar ille de onların güçlüklerinden ya da karmaşıklıklarından doğmaz; çoğunlukla onların tamamen farklı başka düşüncelerle ya da kuramlarla karıştırılmalarından (bazen bir tür karışım halinde) ileri gelir. Bu özellikle, söz konusu düşünce, “materyalizm”, “sansualizm" (duyumculuk), “rasyonalizm" ve elbette “yararcılık” sözcüklerinde olduğu gibi, gündelik dilde başka yan anlamları da içeren bir sözcükle belirtildiğinde sık rastlanır bir durumdur.

Somut olarak “yararcılık" ya da "yarar ilkesi" durumunda, bu sözcüklerin anlaşılmalarının önündeki başlıca engellerden biri, yorumcuların bu ifadelerle çoğu kez, aralarında zorunlu bir bağ olmayan *farklı birçok şeyi* belirtmeye kalkmalarıdır. Nitekim, bu yorumculardan bazısı bu sözcüklerden kolaya kaçan bir *psikolojik kuramı* (insanın sadece ve sürekli olarak kendi zevkinin peşinde koştuğunu savunan bir kuramı) anlar. Bazısı bu ifadeleri *egoist etiği* (herkesin sadece kişisel *çıkanımı peşinde koşması* gerektiğini ileri süren bir etiği) belirtmek için kullanır. Kimisi için ise, bu sözcükler zenginliği ve mal mülkü tercih etmeyi; manevi ve estetik zevkleri belirli bir ölçüde küçümsemeyi belirtir. Bu ifadeleri bazen bir yönde, bazen başka bir yönde, bazen de bütün bu düşünceleri aynı zamanda içeren bir “sistemi” ima etmek için kullanmak kadar yaygın bir uygulama yoktur.

Yararcılığın en tanınmış yandaşları bu karışıklıklardan daima yakınıp durmuşlardır. Nitekim, John Stuart Mill şöyle der: ‘“Yararcılık’ sözcüğünün üstüne, hakkında söylenişinden başka hiçbir şey bilmeden, çabucak atlanıyor... Terim, sadece yererken değil, iltifat ederken de bir o kadar bilgisizce kullanılıyor... Bu çarpıtılmış kullanılış tarzı sözcüğün genelde bilinen tek kullanılış tarzıdır.” Sidgwick de: "Yararcılık sözcüğü... görünüşe bakılırsa, birbirleriyle zorunlu hiçbir bağı bulunmayan ve hatta aynı konuyla ilgisi olmayan farklı birçok kuramı belirtmek için kullanılmaktadır”, diye yazar.

Yararcılar bu yanlış anlamalardan kaçınmak için bu ifadelerden ne anladıklarını, genel olarak, temel kitaplarının özellikle bu karışıklıkları çözmeye adanmış bir bölümünde tamamen açık bir biçimde dile

getirmişlerdir. Sözgelimi, Bentham'ın temel kitabının ilk bölümünün başlığı "Du principe d'utilite"dir (Yarar ilkesi Üzerine). John Stuart Mill'in başlıca kitabının bu konuya ilişkin II. bölümünün başlığı ise "Qu'est-ce que l'utilitarisme?"dir (Yararcılık Nedir?). John Austin'in *Lectures of Jurisprudence* (Hukuk Üzerine Dersler) adlı yapıtının IV dersi özellikle bu karışıklıkları aydınlığa kavuşturmaya adanmıştır ve *"The Theory of Utilily Misunderstood"* (Yararcılık Kuramının Yanlış Anlaşılması) başlığını taşır. Henry Sidgwick başlıca incelemesindeki IV. kitabın I. bölümüne *"The Meaning of Utilitarianism"* (Yararcılığın Anlamı) adını vermiştir. Ancak, bütün bu çabalara karşın aynı yanılgılar hâlâ ve hâlâ üretilmeye devam etmektedir.

Dolayısıyla, bu bölümde söz konusu olan etik öğretiyi daha iyi anlamak için, en yaygın karışıklıklardan bazılarını yeniden ele almak, sonra da yararcıların *bizzat kendilerinin* "yararcılık"tan ve "yarar ilkesi"nden ne anladıklarını hatırlatmak öğretici olacaktır.

Egoist etik mi, yoksa evrenselci etik mi?

Çok yaygın yapılan bir başka yanlışlık da, yararcıların etik ölçütünü *(toplumun* mutluluğu), egoist etiğin ölçütüyle *(eylemi yapan* kişinin mutluluğu) karıştırmaktır. Yararcılar, burada da öğretilerinin bu şekilde çarpıtılmasına sistemli biçimde karşı çıkmışlardır. Nitekim, John Stuart Mill şöyle der: "Neyin iyi olduğu konusunda yararcı ölçütü oluşturan mutluluk, *eylemi yapan kişinin mutluluğu değil, ilgili olan herkesin* mutluluğudur."

Sidgwick de bu karışıklığı aydınlatmak için çok çaba göstermiştir. Önce ünlü kitabının giriş bölümünde: "Mutluluğu son amaç sayan iki yöntemi ayırt etmek için, onları Egoist Hedonizm ve Evrenselci Hedonizm şeklinde ayırmak uygun olur: ve madem ki, 'yararcılık' sözcüğünden genel olarak, Bentham ve ardından gelenler tarafından öğretildiği gibi bu ikinci yöntem anlaşılıyor, ben de bu sözcüğü *daima* bu anlamla sınırlayacağım (I *shall allways restrict that word to* this *signification)*, diye yazar.

Ve dört yüz sayfa ileride "Yararcılık Sözcüğünün Anlamı" başlıklı bölümde şu satırları kaleme alır: "Bundan dolayı, burada bu sözcükle belirttiğimiz öğretiyi mümkün olduğu kadar dikkatli şekilde tanımlamamız; ve aynı zamanda onu geleneğin aynı ismin verilmesini istediği diğer öğretilerden ayırt etmemiz yerinde olur. [...] Onu ayırt etmemizin gerekli

gibi göründüğü ilk öğreti, bu incelemenin Kitap ii bölümünde açıkladığımız ve tartıştığımız Egoist Hedonizm'dir. (1) *Her insan kendi mutluluğu için* çabalamalıdır önermesi ile (2) *her insan herkesin mutluluğu için* çabalamalıdır önermesi arasındaki fark o kadar açıktır ki... İnsan, onları birbirine karıştırmanın ya da aynı ismin altında toplamanın nasıl mümkün olabildiğini kendine sormak zorunda kalır.

Bu karışıklığı yapan yorumcular bazen yararcılığın, biri devlet adamı ve yasa koyucu için *(toplumun* mutluluğu) ve diğeri özel şahıs için (onun *kişisel* mutluluğu) olmak üzere iki en üstün amaç önerdiğini ileri sürerler: Ancak Bentham bu yorum hatasına karşı çoğu kez uyarıda bulunmuştur. Temel incelemesinin ilk sayfasından itibaren “herkesin mutluluğu" için çabalama görevinin sadece memurlara özgü olmadığını belirtmiştir: “Bu, insan eyleminin *her dutumda,* özellikle devlet memurunun durumunda, herkes tarafından arzulanır doğru ve gerçek amacı, hatta tek doğru ve gerçek amacıdır.”

Bentham, *Article on Utilitarianism’de (Yararcılık Üzerine Makale)* daha da açık seçiktir: “...‘En büyük sayıda insan için en büyük mutluluk’ (İngilizce metindeki tırnak işaretleri Bentham’a aittir) ilkesi, *özel yaşamda* insan davranışına yön vermeyi hedef alan bütün yasalarda, kurallarda ve öğütlerde... İlke olarak önerilmiştir… ‘En büyük sayıda insan için en büyük mutluluk’, *özel yaşamda* olduğu kadar kamusal alanda da her *fırsatta* izlenecek en uygun yolu belirten bir yöndür; her bireyin *özel* ve *bireysel* bir sıfatla ya da toplumun üyesi olarak ardına düşmesi gereken bir amaçtır.”

John Stuart Mill bu meseleyi eksiksiz biçimde kavramış ve hatırlatmaya özen göstermiştir. “Bentham, ahlakı, eylemde bulunan bireyin kişisel yaran olarak tanımlamayı asla düşünmemişti: “Onun ‘en büyük mutluluk ilkesi’ *insanlığın ve duyarlılıkla donatılmış bütün varlıkların* en büyük mutluluğuyla ilgiliydi.”

"Maddi" zevkler mi, yoksa "manevi" zevkler mi?

Her zaman görülen üçüncü bir yanılgı da, yararcıların toplumun mutluluğunu, *zenginlikle* ya da *maddi şeylerle* özdeşleştirdiklerini ileri sürmelerinden oluşmaktadır. Diğer durumlarda olduğu gibi bu yanılgı da Elie Halevy ve onun yorum ekolü tarafından yayılmıştır. Halevy, şöyle yazar: “Yararcı ahlakçının önem verdiği zevkler son tahlilde...yalnızca, kısaca söylemek gerekirse...*ekonomi politiğin* çerçevesine giren zevklerdir

[...], dolayısıyla, (yararcılar için) toplumsal mutluluk, esas olarak, sağladığı zevklerle birlikte zenginlik elde *etmekten ibarettir."* Bu kara çalma Joseph Schumpeter tarafından da tekrarlanır: "Onların zevke ve acıya dair düşünceleri... gerçekte *beefsteak* kavramının biraz uzağına uzanabilir, ama olsa olsa biraz uzağına. "

Oysa, yararcılar daima tersini söylemişlerdir. Nitekim, Adam Smith *maddi zenginlik* ile *mutluluk* arasındaki ilişkiden söz ederken: "Zenginlik ve azamet, sadece, anlamsız bir yararın küçük süs eşyalarıdır... Bunlar, bedenin rahatlığını ve ruhun huzurunu sağlama konusunda, ıvır zıvır heveslilerinin küçük el çantaları kadar elverişsizdirler" görüşünü ileri sürer.

Ve Hume ekler: "Malları ve maddi hazları artıran uygulamalı sanatlara gelince, iyi bilindiği üzere, *insanın mutluluğu bunların bolluğuna o kadar da bağlı değildir."* Ve John Stuart Mill, *Ekonomi* Politiğin İ*lkeleri*'nde şu anlatıma yer verir: "Beni sıradan siyasetçilerin kutlamalarına yol açan ekonomik gelişme türüne görece kayıtsız kaldığım için bağışlasınlar: yalnızca üretimdeki artıştan söz ediyorum... Bunların *pek önemi yok.*"

Bu yanlış düşünceyi yeniden ele alan Fransız yorumcular, "yararcılık" sözcüğü (Mill ve Sidgwick gibi yazarların kendi öğretilerini belirttikleri ifade) ile "yararcı" sözcüğü (gündelik Fransızca'da zihinsel zevkleri hor gören bir kimseyi belirten küçümseyici ifade) arasında çoğu kez tuhaf bir karışım yapmışlardır. Sözgelimi, kitabının ilk sayfasından itibaren ve aynı cümle içinde bir ifadeden öbürüne sıçrayıp duran Halevy bu duruma iyi bir örnektir: *"Yararcılığın* bütünselliğe kavuşmuş bir felsefe olduğu dönemde, *yararcı* olmak için radikal olmak gerekiyordu... eğer bu bilinmezse, *yararcı* ahlakın ve yarar ilkesinin bilindiği gerçekten söylenebilir mi?"

Yandaşları açısından "Yararcılık": Tek bir düşünce

İngiliz yararcıların çoğu "yararcılıksan ve "yarar ilkesinden ne anladıklarını açıkça belirttiklerine göre bütün bu karışıklıklar daha da bağışlanmaz düzeydedir. Bu yanlışlıklara çok kızan Mill ve Sidgwick, "yararcılık" ifadesini *tek bir konuyu* -etik bir öğretiyi ve *yalnızca o haclarını-* belirtmek için kullanmayı uygun gördüklerini ısrarla vurgulamışlardır. Nitekim, Mill, *L'Utilitarisme* (Yararcılık) başlığını taşıyan kitabının daha önce aktarılan bölümünde şöyle yazar: "[Bu öğreti] eylemlerin, mutluluğu artırma amacı gütmeleri ölçüsünde iyi olduklarını, tersini hedef almaları ölçüsünde ise

kötü olduklarını savunur... Bu denemenin yazarını n, bir düşünceler dizisini değil, *tek bir düşünceyi (one single opinion, not a set of opinion)* belirtmek üzere...*yararcılık* sözcüğünü kullanıma sokan ilk kişinin kendisi olduğunu düşünmesi için nedenleri vardır.”

Sidgwick aynı şeyi söyler: “Biz burada yararcılıktan, genelde en büyük miktardaki mutluluğu yaratacak davranışın, belirli koşullarda, nesnel açıdan iyi davranış olduğunu ileri süren elik *kuramı*... bu incelemede *yalnızca yararcılık terimiyle sınırladığım etik öğretiyi* anlıyoruz (the *ethical doctrine to which I in this treatise restrict the term* Utilitarianism).” Bu karışıklıkları gündeme taşıyan yorumcular Bentham’ın, Mill'in ve Sidgwick’in söz ettikleri yarar ilkesinin, düşündükleriyle hiç de aynı olmadığının farkına vardıklarında, *birçok* yarar ilkesinin ve *çok sayıda* yararcılığın (hatalarının her biri için bir tane) olduğu izlenimine kapılmışlardır. Nitekim Halevy'e göre, biri “tasviri” ve diğeri de “normatif” iki yarar ilkesi olmalıydı; Amartya Sen'e göre biri “klasik”, diğeri “tercihlere dayalı" (ya da “modern") bir yararcılık vardı. John Harsanyi’ye göre biri “eyleme” diğeri ise “kurala" bağlı bir yararcılık söz konusuydu. Bir başkası da bir “hedonist” ve bir “ideal” yararcılık, bir “doğrudan” ve bir de “dolaylı", vd. yararcılık olduğunu savunuyordu.

Bu yorumcuların hatalarını örtmek için kullandıkları ikinci bir yöntem de, kendilerine haksız yere mal edilen düşünceleri hiç de ileri sürmemiş John Stuart Mill ya da Sidgwick gibi yazarların “gerçekten yararcı olmadıklarını" savunmaktır.

"Yararcılık" sözcüğü üzerine

Devam etmeden önce, burada incelediğimiz öğretinin niçin ilk bakışta tuhaf gelen *yararcılık* sözcüğüyle adlandırıldığını hatırlatmakta yarar var. Etik öğretilerin çok genel bazı karakteristikleri incelendiğinde bu adlandırmanın nedenleri kolay anlaşılır.

Bu öğretiler iki büyük kategori halinde sınıflandırılabilir. Birinci kategoriye dahil öğretiler, eylemleri, yasaları ve kurumları yaratmayı hedefledikleri *etkilere* ya da *sonuçlara* göre iyi ya da kötü olarak değerlendirir. İncelediğimiz öğretide istenen sonuç, toplumun mutluluğudur. Dolayısıyla eylemler bu sonucu yaratmayı hedef aldıklarında *yararlı* (ve tersi durumlarda da zararlı) olarak nitelendirilebilir.

“Yararlı" sözcüğünün bu tarz mantık kurmanın sonucu olarak böylesine yaygın kullanımı, hiç kuşkusuz, *yarar* ilkesi (Antikçağ'dan itibaren) ve yararcılık (18. yüzyıldan itibaren) adlandırmalarının meydana getirdiği çekimi büyük ölçüde açıklamaktadır. G.E. ‘Moore’un *Eliğin ilkeleri*'nde izah ettiği gibi: “‘Yararcılık’ adlandırmasını benimsemek için temel gerekçe, davranışın, *yol açtığı sonuçlara göre* iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi gerektiği olgusu üzerinde ısrar etmesi olmuştur."

Dolayısıyla yararcılık gibi bir öğreti, bir davranış yerine bir diğerinden yana karar vermeden önce, insanla ilgili meselelerin izin verdiği kesinlik çerçevesinde, olası sonuçları *kestirmeyi*, *değerlendirmeyi* ya da *hesaplamayı* deneme gerekliliğini getirir. Hume'un dediği gibi: “Erdem... *tek amacının*, yandaşlarını ve bütün insanlığı, varoluşlarının her anı boyunca elden geldiği kadar neşeli ve mutlu kılmak olduğunu ilan eder. .. Erdemin dayattığı tek güçlük, en büyük mutluluğu doğru ölçme ve sürekli olarak tercih etme güçlüğüdür *(just calculation, and a steady preference of the greater happiness).”*

Etik öğretilerin ikinci kategorisi ise, eylemlerin iyi ya da kötü olduklarına, onların üstün ve önceden varolan bir norma *uygunluklarına* bakarak karar verir. Örneğin, söz konusu olan norm tanrısal irade ise (İncil’de açıklandığı şekliyle), bu iradeye uygun düşmeyen bütün eylemler, yarattıkları *sonuçlardan bağımsız olarak* kötüdürler. Bu öğretiler bir eylemin (şu ya da bu sonucu yaratmada) *yararlı* olup olmadığını sormazlar; eylemin (söz konusu üstün norma) *uygun* olup olmadığını sorgularlar.

Bu düşünce ailesinin yazarları, sonuçların ya da etkilerin, eylemin ahlaki değeriyle (erdemli ya erdemsiz niteliğiyle) hiçbir ilgisi olmadığını düşünürler. Kam şu görüşe yer verir: “Yarar ya da yararsızlık bu değeri hiçbir şekilde artıramaz ya da azaltamaz [...] Eylemlerden doğan sonuçlar...bu eylemlere kayıtsız şartsız ve ahlaki hiçbir değer yükleyemez...eylemin ahlaki değerinin *kaynağı ondan beklenen sonuçtan doğmaz.* ”

Benjamin Constant, Bentham’a yönelttiği eleştirisinde aynı şeyi söyler: “Hukuk düşüncesini, yarar kavramından mümkün olduğu kadar ayırmayı isterim [...] Hukuktan söz ettiğinizde *her türlü hesaptan bağımsız* bir düşünceyi dile getirirsiniz.”

Bir eylemin ya da yasanın *sonuçları* ve *etkileri* gözlem yoluyla yani “sonradan" saptandığı için yararcı öğreti çoğu kez *a posteriori* (sonsal) bir

ahlak olarak değerlendirilmiştir. Güncel tartışmalarda bu tür öğretilere kimi kez “sonuççu öğretiler" adı verilmiştir. Karşıt öğretilerde ise, bir davranış hakkında, deney onun sonuçlarını ya da etkilerini gün ışığına sermeden “önce" hüküm verilebildiği için bu ikinci ahlak öğretileri ailesine bazen *a priori* (önsel) öğretiler denmiştir. Çağdaş literatürde bu öğretiler çoğunlukla “deontolojik" (ödevbilimsel) öğretiler olarak geçer.

Jeremy Bentham

Jeremy Bentham 1748'de Londra'da doğdu. Öğrenimini bu kentte ve Oxford'ta yaptı. Burada verilen öğretime karşı çıktı. Profesörlerinin bir yetkinlik ideali olarak sundukları İngiliz hukuku, ona hızla, farklı ve çelişkili ilkelerden doğmuş, prehistorik mağaralarda rastlanan katmanlar gibi zamanla üst üste yığılmış yasaların tıka basa doldurduğu bir küpten başka bir şey değilmiş gibi göründü. Bazı yasalar kaynağını İncil’den alıyor, bazıları başlangıçtaki nedenleri artık var olmayan ya da unutulmuş olan eski geleneklere dayanıyor, bazıları da yalnızca güçlüleri kayırmayı, vd. amaçlıyordu.

Bentham (diğer birçok hukuk kuramcısı gibi) bu karışıklığa bir düzen vermek için, farklı yasaların çelişmeli amaçları gözetmemelerini sağlamak üzere tek bir *ilkenin* ya da *ölçütün* gerekli olduğunu düşündü. Bu görevi başarıyla sonuçlandırmak amacıyla, Hume'u ve Helvetius'u okurken karşılaştığı *kamu yararı* ilkesini kullandı. Bu şekilde yasamayı, insanoğlunun mutluluğuna hizmet veren gerçek bir "bilim" haline getirmenin mümkün olduğu kanısındaydı.

Müziğe çok düşkün olan, hayvanların rahatlığına büyük önem veren Bentham, döneminin bütün polemiklerine katkıda bulundu. 19. yüzyılın ilk yarısındaki büyük İngiliz reformlarının hemen hemen hepsine yandaşları aracılığıyla esin kaynağı oldu.

Bentham'ın özgünlüğü, elbette, yasaları seçmek için ölçüt olarak *toplumun mutluluğunu* önermiş olması değildi (bu çok eski bir fikirdi). Onun özgünlüğü, bu amaca bağlı bir yasama oluşturmayı sağlayan ara kategorileri bulmasından kaynaklandı: Bent- ham, böylece hangi sorunlara ilişkin olarak yasa koymak ve hangi sorunlar konusunda bu yola başvurmamak gerektiğini; hangi eylemlerin cezalandırılması ve hangilerinin ceza kapsamı dışında bırakılması gerektiğini belirli bir yönteme uygun olarak belirtti. Genel mutluluğun gerekli kıldığı farklı

amaçları (caydırıcılık, suçlunun yeniden eğitimi, toplumun güvenliği, vd.) bağdaştırmak için, cezanın türünün ve süresinin nasıl seçilmesi; cezanın şiddetinin nasıl ayarlanması gerektiğini izah etti. Bunu yapmak için, geniş bir tanımlar ve sınıflandırmalar sistemi hazırladı, bütün bu çalışmayı varsayımsal bir hakseverlik açısından değil, yalnızca *toplumun mutluluğu* açısından temellendirdi.

Bu çalışma, gerek kuramsal gerekse somut planda son derece özgündü; yasama alanında hüküm süren karanlıkçılığa (obscurantisme) karşı savaşımda hatırı sayılır bir rol oynadı ve Batı dünyasında 19. yüzyılda gerçekleşen yasaların derlenmesi hareketine esin kaynağı oldu.

Bentham, ilkelerini ve onların uygulanışlarını, *Törelerin ve Yasamanın İlkelerine Giriş (An Introduction to the Principles* of *Moral and Legislation)* başlıklı temel bir incelemede açıkladı; ne var ki bu çalışmayı ciddi biçimde inceleyenlerin sayısı azdı. Bentham'ı işe yaramaz fıkralar aracılığıyla tanıtmaya kalkan can sıkıcı alışkanlık bu durumdan kaynaklandı. Onun hazırlamaya giriştiği "yasama bilimi"ni betimlemekten ziyade, çoğu zaman, yandaşlarının "onun vücudunu mumyaladıkları", Bentham'ın rüyasında kendisini bir "mezhebi" yönetirken gördüğü türünden öykücükler anlatmak tercih edildi.

Fransa'da Bentham'ı eleştirmek için genellikle *La Deontologie* (Ödevbilim) adlı yapıt temel alındı (bu çalışma onun dostlarından papaz Bowring'e ait olup kitabın 1834 tarihli Fransızca çevirisi hileyle Bentham'ın "ölümünden sonra yayımlanan yapıtı" olarak sunuldu).[1] Bentham çoğu kez "Panopticon" tasarısına (kendisine değil de *kardeşine* ait mimari bir hapishane tasarısı) saplantılı biri olarak gösterildi.

Yararcıların "mutluluğu" ve bazı filozofların "gerçek mutluluğu"

Yararcılık öğretisinin, eylemlerin ve yasaların *yararlı ve yararsız* (ya da zararlı)olup olmadıklarından söz eden tek öğreti olmadığını belirtmek gerekir. Gerçekten- de, eylemler ve kurumlar hakkında onların yarattıkları sonuçlara göre hüküm veren her öğreti bu iki ifadeyi kullanabilir; istenen sonuçlara yol açanları *yararlı,* aksi sonuçlan doğuranları ise *zararlı* diye nitelendirebilir. Son iyiyi (ya da son iyiler sistemini) veya bir yetkinlik idealini (sözgelimi, en üst düzeyde bilgelik ya da Tanrı'yla tam bir birleşme) tanımlayan ve eylemleri bu İyi'ye yakınlıkları veya uzaklıkları

ölçüsünde iyi ve kötü olarak değerlendiren her öğreti, aynı nedenden ötürü, bu eylemleri “yararlı" veya “zararlı" olarak adlandırabilir. Ne var ki, burada yararcılıktan söz edilemez. Örneğin, *Ethica* (Etika) başlıklı kitabında Spinoza aşağıdaki tanımı verir: “Tanım 1. İYİ: *Bize yararlı olduğunu kesinkes bildiğimiz şey.”*

Ama yine de Spinoza yararcı değildir; çünkü o “iyi” derken, *toplumun mutluluğunu* yaratma yolunda yararlı olanı değil, bizi *Tanrıyla tanı bir birleşmeye* yaklaştırma yolunda yararlı olanı kasteder.

Spinoza gibi (en üstün iyi olarak “Tanrı'yla birleşmeyi” öneren) yazarların yanı sıra (dünyadaki değişimler karşısında ideal bir mutlak duygusuzluk durumu amaçlayan) bazı Stoacıların, çok istedikleri yetkinlik durumunu çoğunlukla “sonsuz mutluluk” ya da “gerçek mutluluk” ve hatta sadece “mutluluk” ifadeleriyle belirtmeleri yüzünden karışıklık daha da kabul edilebilir hale gelmiştir. Burada da söz konusu olan, o çokça rastlanan durumlardan biridir; yani farklı şeyleri belirtmek için hep aynı sözcüğün (“mutluluk”) kullanılmasıdır. Yararcılar bu karışıklıktan kaçınmak amacıyla, sözünü ettikleri mutluluğu belirtmek için *zevkler, hazlar, eğlenceler (pleasures, enjoyments, amusements,* vd.) gibi sözcüklerden yararlanırlar. Bunlar “Tanrı'yla birleşmeyi” ya da Stoacı bilgenin yüce duygusuzluk durumunu nitelendirmek için kullanılmaları saygısız kaçacak sözcüklerdir. Bu anlamda, Adam Smith şöyle yazar: “Mutluluk, huzurdan ve *hazdan (enjoyment)* meydana gelir. Huzur olmadan haz olamaz; ve eksiksiz bir huzurun olduğu yerde *eğlenmeyi* sağlayamayacak şey yok gibidir.”

Ve Mill şu satırları kaleme alır: “İnsan yaşamının amacının mutluluk olduğunu öğreten filozoflar... mutluluk sözcüğüyle coşkunlukla dolu bir yaşamı (değil)... çok sayıda ve değişik *zevkleri* tadan bir yaşamı kastediyorlardı [...] Bu şekilde oluşturulmuş bir yaşam daima ‘mutluluk’ sözcüğüyle ifade edilmeye layık olmuştur.”

Yararcı özgürlük kuramı

Yarar ilkesi -kendisiyle ilgili en gündelik bazı karışıklıklardan kurtarılarak- açık seçik hale getirildiğine göre, şimdi sıra bu ilkenin, liberal bir toplum tasarısını -sosyal reformcuların geçmişte talep ettiklerinden daha fazla özgürlük salık veren bir tasarıyı- oluşturmak ve haklı göstermek üzere nasıl kullanıldığını görmeye geldi. Genel düşünce son derece basit olup, insan

etkinliğinin geçmişte yönetilen ve düzenlemelere bağlanan geniş alanlarında (fikirlerin tartışılması, insanın mesleğini ve kalacağı yeri seçmesi, üretim ve ticaret, vd.) özgürlüğün, *toplumun mutluluğunu* baskıdan *daha iyi sağladığını* savunur.

Dolayısıyla, yararcı liberallerin kuramsal görevi (günümüzde söylenildiği üzere onların "araştırma programları"), hangi alanlarda daha fazla özgürlüğün gerektiğini ve tam olarak ne kadar özgürlük gerektiğini doğru biçimde saptamaktan ibarettir. Bunun doğal sonucu da, özgürlüğün kendi akışına bırakıldığı zaman en büyük mutluluğu sağlamadığı alanlarda hangi düzenlemenin gerektiğini belirlemektir.

Belirli bir haktan ya da bir özgürlükten yana özgül gerekçeler

Özgürlükten yana yararcı düşünceleri dile getiren yazılı metinler ikiye ayrılabilir. Özel herhangi bir hak ya da özgürlük lehinde *özgül gerekçeler* ileri sürenler; özgürlüğün yararlarını ve sakıncalarını, ona dayatılması gereken sınırları genel *hatlarıyla tartışanlar.* Adam Smith'in ve John Stuart Mill'in bir önceki bölümde son derece hızlı biçimde incelediğimiz köleliğe karşı gerekçeleri birinci tür metinlere girer.

Bu tür yazılara güzel bir diğer örnek, John Stuart Mill'in *Özgürlük Üstüne* (De la Liberte) adlı yapıtının *tartışma özgürlüğünü (basın* özgürlüğüyle ve *eğilim* özgürlüğüyle karıştırılmaması gerekir) konu alan II. bölümüdür. İncelemesinin başından itibaren Mill yarar ilkesini en üstün ölçüt olarak benimsediğini belirtir: "Yarardan bağımsız bir şey olarak, soyut hak fikrinden gerekçelerimde elde edebileceğim her türlü üstünlükten vazgeçtiğimi belirtmek yerinde olur. *Yararı, etik sorunların hepsinde son ölçüt olarak kabul ediyorum."*

Mill, daha sonra bir düşüncenin tartışılmasını yasaklamanın yol açabileceği gerek olumlu gerekse de olumsuz sonuçları gözden geçirir. Bütün şıkları inceler: Önce yasaklanan düşüncenin *doğru* olduğu durumu ele alır. Bu irdelenmesi en kolay şıktır; çünkü yermerkezli kuramın tartışılması yasak olsaydı ya da köleliğin eleştirilmesi yasak kapsamına girseydi, insanlığın neleri yitireceğini görmek güç değildir. Mill, daha sonra sansürlenen düşüncenin *yanlış* olduğu durumu inceler. Mill, bu durumda da, tartışmanın yasak olmasının zararlı sonuçlar doğuracağı kanısındadır; önce, bir düşüncenin gerçekten yanlış olduğundan asla emin olunamayacağı için. Sonra, yukarıdan inme gerçeklere dayalı bir sistemin doğurduğu kölece

zihniyetten ötürü; ve nihayet, en önemli gerçeklerin, karşı düşüncede olanların en iyi gerekçelerine karşı gelişen savaşımlarında anlaşılmadıkları zaman içi boş kabuklar (ezberlenen cümleler) haline gelmeleri yüzünden.

Mill, yararları ve sakıncaları uç durumlarda (çünkü bir ilke bu uç durumlarda test edilir) inceledikten sonra, iyi anlaşılmış ve uzun erimli bir kamu yararının, düşüncelerin özgürce tartışılmasının önüne *hiçbir engel* konmamasını gerektirdiği sonucuna varır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, çoğu kez yapıldığı üzere (kamu yararının *mutlak* bir özgürlüğü gerekli kıldığı) “tartışma" alanı ile (aynı kamu yararının Mill'e göre oldukça ayrıntılı bir düzenlemeyi gerektirdiği) “eğitim” ya da “basın" alanını birbirine karıştırmamak gerekir.

Ekonomik özgürlükle ilgili yararcı muhakeme modeli, belki de, Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği* (La Richesse des nations) adlı yapıtıdır. Smith bu kitabında geniş çeşitlilikte tarihsel ve felsefi sorunları ele alır ama asıl amacı (kitabın başlığının da belirttiği gibi), bir ülkeyi en emin şekilde zenginliğe götüren düzenlemeleri (kurumlan ve ekonomik siyaseti) araştırmaktır. Genel olarak, özgürlük şu ya da bu alanda, ülkenin zenginliğini artırmayı sağlayan en uygun kurum olmadığında (ve durum çoğu kez böyledir), Smith düşünülebilecek en iyi düzenlemenin hangisi olduğunu sorgulamaya koyulur. Getirdiği önerileri, daima bunların halkın mutluluğuyla ilgili belli başlı alanlar (güvenlik, bolluk, sağlık, vd) üzerindeki sonuçlarının bir değerlendirmesi izler. Bu düzenlemeler, genel olarak, o dönemde geçerli olanlara oranla daha hafif ve daha basittirler; ve gerek birey gerekse de girişimci için Locke gibi yazarların talep ettiklerinden daha fazla özgürlük öngörürler.

Daha önce de gördüğümüz üzere, Smith açısından, yasalar ve kurumlar hakkında hüküm vermenin tek ölçütü “onların, kendi yetki alanları içinde yaşayanların *mutluluğunu* artırma eğilimlerinin düzeyidir; onların tek yararı ve amacı budur".

Ayrıca daha önce de gördük ki, ikincil ölçütlerin karşıt yönlerde yer aldıkları karmaşık kararlarda “toplumun refahı kaygısının, diğer her türlü değerlendirmeye *baskın çıkması gerekir”*.

Ekonomik alanda halkın refahı açısından en önemli nokta, pek o kadar da, mümkün olan en yüksek zenginlik düzeyine erişilmiş olması değildir; ekonominin büyümekte olmasıdır: Ülkenin bir “durgunluk durumunun” ya da bir “çöküş” durumunun aksine bir “gelişme durumunda” olmasıdır:

“Çalışan yoksulların, halkın büyük çoğunluğunun koşulları, toplum tam bir zenginlik düzeyine eriştiği zaman değil, toplumun gelişme durumunda, toplumun art arda daha fazla bolluk elde etme yolunda ilerlediği sırada gerçekten daha *mutlu* ve daha *rahattır.* Çalışan yoksulların koşulları duraklama durumunda güçlüklerle doludur; çöküş durumunda ise perişandır."

Mutluluk zihinsel bir durum olduğuna göre, iyiden iyiye, “çalışan yoksulların” içinde yaşadıkları güvenlik duygusuna ve onların kendi geleceklerine, çocuklarının geleceklerine bakışlarındaki umuda bağlıdır. Bu yüzden de mutluluk, tüketim düzeyiyle, zaten hızla alışılan düzeyle daha az bağlantılıdır.

Smith’in, *Ulusların Zenginliği*’nde haklarında görüş belirttiği farklı *iki polemik türünü* ayırt etmek gerekir. Birincisi, o dönemde birbirleriyle rekabete girişen, her biri, ekonominin işleyiş tarzı hakkında bir açıklama sunan ve bir ülkenin zenginliğini artırmanın en iyi şekli üzerine tavsiyelerde bulunan üç *büyük reform tasarısı* (üç “ekonomi politik sistemi”) arasında gerçekleşmiş polemiktir. Bu “sistemlerin” yandaşları (ekonomik büyümeyi hızlandırmak için), ekonominin bazı alanlarına olağanüstü teşvikler vermenin yararlı olup olmadığı konusunda çatışıyorlardı. Fransa’da Colbert döneminde denenmiş olan ve Smith'in Jacques Necker gibi bazı çağdaşları tarafından kuramsallaştırılan “*merkantil* sistem”, sanayiye (özellikle kentlerdeki sanayiye) ve ayrıca dış ticaretin bazı alanlarına özel teşvikler verilmesini savunuyordu. “*Tarımsal* sistemler” ise daha ziyade tarımı ayrıcalıklı kılmanın peşindeydiler (Quesnay gibi en yeni Fransız kuramcıların çok büyük bir özgürlükten yana olmalarına karşın). Smith, bu soruna ilişkin olarak, üçüncü bir sistemden yani tarıma da sanayiye de yapay hiçbir kısıtlama getirilmemesi ve teşvik verilmemesi gerektiğini savunan “*doğal özgürlük*” sisteminden yana tavır aldı: “Bu sistemler, tarımı diğer bütün istihdam alanlarına tercih ederek, onu desteklemek için imalata ve dış ticarete kısıtlamalar dayattıklarında, saptadıkları amacın tam da tersine hizmet etmiş olurlar... Tercihe ya da kısıtlamalara dayanan bu sistemlerin hepsi tamamen ortadan kaldırılınca, basit ve kolay doğal özgürlük sistemi kendini kabul ettirir.

Bir sonraki bölümde uzun uzadıya göreceğimiz gibi, doğal özgürlük sistemi hiçbir durumda gerek “devlet müdahale etmesin” ilkesini savunan öğretiyle gerekse de “minimal devlet" öğretisiyle karıştırılmamalıdır. Bu

sistem, “doğal" önlemlerin (doğmakta olan bir sanayiye yardım, gibi) yanı sıra, “bütün sektörleri aynı anda” teşvik eden, içlerinden hiçbiri için yapay bir tercihte bulunmayan ve içlerinden hiçbirine yapay bir engel çıkarmayan önlemleri (yol ve kanal yapımı, eğitime yardım gibi) hararetle tavsiye eder.

Smith'in bu tavrı, bazı yorumcuların “doğal özgürlük sisteminin" onun bütün ekonomik sorunlardaki *yetkinlik ideali* olduğunu sanmalarına yol açmıştır. Ancak bu, onun “doğal" özgürlükleri eleştirmek durumunda kaldığı başka bir sürü tartışmaya katıldığını da unutmak anlamına gelir. Nitekim, Smith çok yüklü yatırımlar yapmış girişimcileri ödüllendirmek için -bazı durumlarda- ticari bir tekel hakkının kabulünü benimset (oysa tekel, doğal özgürlük sisteminde *mutlak günahtır);* kredinin kendiliğinden aldığı yönü daha iyi bir hale getirmek amacıyla, yasal en yüksek faiz oranından yana olduğunu ifade eder. Ve bazı banknot türlerinin çıkarılması özgürlüğünün sınırlandırılmasını önerdiğinde şöyle yazar: "Tüm komşuları bu tür bonoları almaya hazırken bir bankacının bu bonoları çıkarmasını engellemek, yasanın esasen koruması gereken *doğal özgürlüğün açılı bir ihlalidir…* Ancak, birkaç kişinin doğal özgürlüğünü kullanması, bütün toplumun güvenliğini tehlikeye düşürme ihtimali taşıdığında, bu hak, yasalar tarafından en despotik olanından en özgür olanına varıncaya kadar düşünülebilecek bütün hükümet biçimlerinde *kısıtlanır ve kısıtlanmalıdır.*”

Ve Smith -bazı durumlarda- tahıl ihracatını yasaklamanın meşru olduğunu kabul ettiğinde şu satırları kaleme alır: “Buğday ihracatına kısıtlama getirilmesi kimi kez gerekli olabilir... koşullar ne olursa olsun, çiftçinin malını en iyi pazara göndermesini engellemek, açıkça, adaletin olağan yasalarını bir kamu yararı kavramına feda etmek demektir. ”

Özgürlüğün ve düzenlemelerin, *özgürlük* ya da *doğal adalet* açısından değil de, yol açtıkları yararlar ve sakıncalar açısından onaylandığını ya da mahkûm edildiğini görmek için Smith’in dönemin bu büyük tartışmalarına yaptığı katkılardan herhangi birini okumak yeterlidir. Onun yaşam öyküsünü yazanlardan Dugald Stewart bunu çok açık görmüştür: “Smith, *adalet* ilkesi üzerine değil de *yarar* ilkesi üzerine kurulu siyasal düzenlemeleri incelemiştir (italikler Stewart’a aitıir).”

Glasgow’da ahlak felsefesi profesörü olan T.D. Campbell daha da açık seçik ifade eder: “Siyasal tavsiyelerde bulunmak söz konusu olduğunda Smith yarar ilkesine dayanır... Doğal özgürlük sisteminin arzu edilir olduğuna, yarara ya da mutluluk oluşumuna bakarak karar verir. Doğal

özgürlüğün yerleştiği sırada bile varolabilecek hataları düzeltmek amacıyla... yaptığı önerilerin ardında aynı ilke yatar...yarar, onun siyasi ve ahlaki en üstün ilkesidir."

Lionel Robbins de, Smith'in gerekçelerinin "son derece sistemli biçimde yararcı bir niteliğe sahip olduklarını" saptamıştır.

Hume'un da aynı zamanda "doğal" özgürlüklerin ve hakların, kamu yararına bağlı olmaları gerektiği görüşünü savunduğunu belirtelim: "Mülkiyet sorunlarının tümü, *doğal adaletin kurallarını* her topluluğun kendine has gerekleri uyarınca *genişleten, sınırlayan* ve *değiştiren* sivil yasaların otoritesine bağlıdır."

Adam Smith

Adam Smith 1723'de İskoçya'da Kirkcaldy'de doğdu. Önce Glasgow Üniversitesi'nde sonra Oxford'ta öğrenim gördü. Edinburgh'ta çeşitli konularda dersler vermesinin ardından 1751'de Glasgow'da mantık profesörü oldu; bir yıl sonra da "doğal dini", psikolojiyi, etiği, hukuk kuramını ve ekonomi politiği birbirlerine bağlayan çok disiplinli bir konu olan "ahlak felsefesi" profesörlüğüne getirildi.

Smith'in dostları arasında, kendisiyle felsefe ve ekonomi politik konularında çok benzer görüşleri paylaşan David Hume özel bir önem taşıdı (Smith onu "çağımızın en aydınlık filozofu ve tarihçisi" olarak kabul etti). Onları birbirlerine bağlayan dostluk Hume'un ölümüne kadar (1776) sürdü ve Smith Hume'un ölümünden sonra onun vasiyetini yerine getirdi.

1759'da Smith'in ilk kitabı *Ahlaki Duygular Kuramı* yayımlandı. Adam Smith, bu yapıtta, kitabın başlığının da belirttiği gibi, insandaki çeşitli ahlaki duyguların ("haklılık ve haksızlık" duygusu, "pişmanlık" duygusu) *kökenini* (zihinde kendiliğinden ortaya çıkış tarzını) açıklamaya çalıştı. Bunu yaparken "insan doğasının ilkeleri" olarak adlandırdığı az sayıdaki doğal ya da içgüdüsel tepkiyi (sözgelimi, başka birinin hissetmekte olduğu şeyi anında hissetme yeteneği -Smith buna *sympathy* ya da *fellow-feeling* (ortak duygu) der- acıdan kaçma ve zevki arama eğilimi, birinin kendisiyle aynı duyguyu, üstelik aynı düzeyde hissedişini hoş bulma olgusu, vd.) hareket noktası olarak aldı.

Smith, bu "eğitilmemiş" doğal duyguların ortaya çıkış tarzını açıklarken, onların toplumsal yaşamda oynadıkları rolü ayrıntılarıyla anlattı. Bu

duyguların genellikle "iyi yönlendirilmiş" olduklarını yani toplumun uyumuna ve refahına katkıda bulunduklarını ileri sürdü. Ancak, ona göre, bu duygular bazen aşırı, bazen de yetersizdiler ve beklenmedik şekilde "kötü yönlendirilmişlerdi". Bu bakımdan da eğitimin etkisine maruz kalmalıydılar; onları *doğrulamak* ve muhtemelen *eleştirmek* felsefenin ve etiğin işiydi. Bu anlamda felsefe, doğayı *tamamlamakta* ve kimi kez de *düzeltmekteydi*.

"Felsefenin muhakemeleri... doğanın, nedenler ile onların sonuçları arasında kurduğu zorunlu bağlantıları asla koparamaz... Bununla birlikte, insanın hükümleri yüreğimizin içinde ['tarafsız' seyirci, F.V.] bu muhakemeler tarafından büyük çapta etkilenebilirler."

İnsan doğasına ilişkin bu bakış açısına göre, insan (doğası gereği) “insanın kurdu" değildir. Bencil dürtüler (Smith bu dürtüleri hiçbir zaman inkar etmez), doğal olarak (çocuklara verilen belirlenmiş eğitimden bağımsız biçimde) ortaya çıkıveren ahlaki duygular tarafından değişikliğe uğratılır; öyle ki, toplum Hobbescu kuramların dayatır gibi göründüklerinden daha az baskıcı bir devlet ve aygıtla işleyebilir.

Ahlaki Duygular Kuramı, Smith'e büyük bir saygınlık sağladı. Smith 1764'te -çok iyi bir ücretle- Echiquier şansölyesinin üvey oğlu genç Buccleuch dükünün vasiliği görevine getirildi. Genç dükle Toulouse'a gitti ve burada on sekiz ay kaldı. Daha sonra Paris'e geçti ve orada dostu Hume'a yeniden kavuştu. O sırada elçilik katipliği yapan Hume, Smith'i dönemin başlıca Fransız düşünürleriyle tanıştırdı.

Smith 1767'de Kirkcaldy'e geri döndü. Burada altı yıl kalarak Fransa'da kaleme almaya başladığı *Ulusların Zenginliği* üzerinde çalıştı. Bu bölümün devamında biraz daha uzun söz edeceğimiz söz konusu yapıtında, dönemin bütün büyük tartışmaları konusunda düşüncelerini belirtti ve geniş çaplı bir özgürlükten yana tavır aldı. Ama, kimi kez yazılabildiği gibi, hiç de, *her yerde* "görünmeyen bir el" in işbaşında olduğunu ileri sürmedi. Sınırsız bir özgürlük önermedi ve çoğu kez (kar oranı, eğitim, kamu sağlığı, vd. konusunda) devlet düzenlemesinden ve müdahalesinden yana çıktı. Bu yüzden de Milton Friedman gibi birçok ultra-liberal tarafından eleştirildi.

Adam Smith 1790'da öldü. Çoğunlukla, çağdaş ekonomi politiğin kurucusu olarak kabul edildi ve düşünceleri birçok reformcuya esin kaynağı olmaya devam etti.

John Stuart Mill'in iki "özgürlük ilkesi"

Özgürlük sorunları, herhangi bir özgürlüğün ya da hakkın lehindeki özgül gerekçelerin yanı sıra, ayrıca *genel ifadeler* çerçevesinde de tartışılmıştır. Adam Smith'in, David Hume'un, Jeremy Bentham'ın, vd. yazılarında yer yer bu tür tartışmalara rastlanmaktadır ama bu yazarlara hiçbiri, özel olarak, genel anlamda özgürlüğe adanmış bir kitap ya da deneme almamıştır kaleme. Daha ileriki satırlarda ayrıntılarıyla açıklanan kuram John Stuart Mill tarafından Özgürlük Üstüne adlı yapıtta geliştirilen kuramdır.

Bütün liberaller gibi John Stuart Mill de, bireylerin *istediklerini* yapabilecekleri bir alanın, toplumun baskı uygulamayacağı, gerek yasaların gerekse de kamuoyunun baskısını dayatmayacağı bir alanın sınırlarını açıkça çizmeye çalışır. Kuramsal açıdan bakıldığında, sorun, bu alan için en iyi sınır çizgisini, *herkesin mutluluğunu* geliştirmeye en elverişli sının bulmaktan ibarettir. Bu sınırı oluşturmak için, Mill, zincirleme olarak ya da (John Rawls tarafından moda haline getirilen deyimle söylemek gerekirse) "leksikografik" düzende uygulanan *iki ilkeye* başvurmuştur.

- Mill'in "bireysel özgürlük ilkesi" adım verdiği birinci ilke, geniş bir eylem alanı tanır. Birey bu alan içinde istediğini yapma *hakkına* sahiptir ya da (aynı anlama gelmekle beraber söylemekte yarar var) toplum bu alana baskı uygulama *hakkına sahip değildir.*
- "Duruma özgü koşullar" ilkesi adı verilebilecek ikinci ilke ise, toplumun zorlama hakkına sahip bulunduğu alan içinde özgül etkinlik zeminleri belirler; bu zeminlerde, bu etkinlik türüne özgü amaca, bireye kumanda etmekten ziyade hareket serbestisi tanıyarak, daha iyi ulaşılır.

"Bireysel" özgürlük ilkesi

Birinci ilke, *başkaları üzerinde zararlı* sonuçlar *doğurmayan* eylemlerle ilgilidir. Bu eylemler konusunda bireyin özgürlüğü mutlak olmalıdır. Mill bunu oldukça açık biçimde ifade eder: "Bu ilke... uygar bir topluluğun, kendi üyelerinden birine karşı, onun iradesine karşı güç kullanabilmesinin tek haklı nedeninin, başkalarının zarar görmesini engellemek olduğunu savunur. Bireye, maddi ya da manevi kendi iyiliği için baskı yapmak yeterli bir haklılık kazandırmaz...bunlar elbette ona çıkışmak, onunla tanışmak, onu ikna etmek ya da ondan ricada bulunmak için iyi nedenlerdir ama ona baskı ve de kötülük yapmak için haklı görülemezler."

Başkalarına zarar verebilecek eylemler ise *toplumun yargı yetkisindeki alana* aittirler: “Ne zaman bir kimse ya da kamu, belirli bir zarar görürse veya belirli bir zarar görme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsa, o zaman, durum bireysel özgürlük alanından çıkar. ”

Mill’in bu ilkenin haklılığını göstermek için ileri sürdüğü gerekçeleri ele almadan önce, *her yerde* uygulanması gereken ve *tarihin tüm dönemlerine* uygun düşen bir reçetenin söz konusu olmadığını belirtelim . Önce, bu ilke sadece yetişkinlere uygulanır. Aile ve toplum, çocuklar üzerinde, doğuştan, tecrübenin belirlemesi gereken bir yaşa kadar sadece *başkalarını korumak için değil, onların kendi iyilikleri için de,* bilgi, duyarlılık ve alışkanlık edinmelerini sağlamak amacıyla baskı kurabilir ve kurmalıdır da. O halde, onları, belirli bir miktar eğitim ve bazı ahlaki değerleri edinmeleri, sağlıkla ilgili alışkanlıklar, kendini kontrol etme becerisi, vd. kazanmaları için zorlamak serbesttir. Sonra, bireysel özgürlük ilkesi ancak Mill'in “uygar” dediği toplumlar -özgür tartışmanın gelişmeyi sağlayan en iyi yol olduğu toplumlar- için geçerlidir. Söz konusu ilke, özgür tartışmanın, toplumda tutkuları alevlendirdiği ve karışıklıklara ya da iç savaşa yol açtığı dönemlerde uygulanmaz. Mill’in dediği gibi, “bir ilke olarak, özgürlük, insanlığın eşil bireyler arasında özgür tartışma *yoluyla düzelebilecek* hale gelmesinden önceki herhangi bir durumda uygulanamaz... despotizm, barbarları idare konusunda meşru bir yönetim tarzıdır; yeter ki amaç onların geliştirilmesi olsun ve yeter ki başvurulan yöntemler bu amacın fiilen gerçekleşmesi yoluyla haklılık kazansın”

İlkenin lehindeki gerekçeler

Mill, ilkesinin lehinde üç genel gerekçe temellendirir:

- Birincisi, yetişkin bir insan gerçekleştirmeyi istediği kişisel yaşam tasarısına göre hareket etmenin yasak olduğunu gördüğünde acı çeker; bireysel özgürlük onu bu acıdan sıyırıp alır, dolayısıyla doğrudan doğruya onun mutluluğunu artırır.
- İkincisi, bireysel özgürlük yeni yaşam tarzları deneyebilmek için gereklidir; bu deneme, mutluluğu artıran âdetleri ve yaşam tarzlarını keşfetmek için kaçınılmazdır. Mill’in yazdığı gibi: “Farklı yaşam biçimlerine ait deneyimlerin olmasında yarar vardır... Alışılmamış şeylere, en geniş özgürlük alanını vermek önemlidir; böylece bir süre sonra, hangi

davranışları benimsemenin uygun olduğu saptanabilir... Yeni uygulamalara koyulan... kişilere daima ihtiyaç vardır. ”

- Üçüncüsü, kamuoyu ya da devlet, yetişkinlerin tamamen özel alanına, onların iradesine karşı müdahale ettiğinde genel olarak yanlış yerde ve hatalı biçimde müdahale eder: “Kamunun tamamen kişisel olan davranışa müdahale etmesine karşı en güçlü gerekçe, kamunun müdahale ettiğinde, bunu hemen hemen kesin olarak hatalı biçimde ve yanlış yerde yaptığıdır.”

Mill’in ilkesine yöneltilen eleştiriler

Mill'in bireysel özgürlük ilkesi liberallerin yanı sıra anti-liberaller, yararcı ve anti-yararcı düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Bu ilkeye karşı bir yandan çok geniş olduğu, çok fazla şeye izin verdiği gerekçesiyle eleştiri yöneltilmiş; diğer yandan da kapsamının çok dar olduğu ve bireysel özgürlük alanına fazla bir şey bırakmadığı eleştirisi yapılmıştır.

Mill'in ilkesinin çok geniş bir özgürlüğe yeşil ışık yaktığını ileri süren eleştiriler arasında, J.E Stephen' ın (Leslie Stephen'ın kardeşi) 1873 tarihli, *Liberty, Equality and Fraternity* (Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik) adlı çok kolay anlaşılır kitabı anılabilir. Dupont White'ın, Mill'in kitabının 1877’de yayımlanan Fransızca çevirisine yazdığı yüz sayfalık önsöz de aynı doğrultuda bir eleştiridir. Bu yazarlar, Mill'in ilkesinin uygarlık ve din diye adlandırdığımız şeyin büyük bir bölümünü dışladığı kanısındadırlar.

Öte yandan, bazıları da Mill'in ilkesinin çok sınırlayıcı olduğunu ve toplumun yargı yetkisine bıraktığı alanın ise çok geniş olduğunu düşünmektedir; Mill'in evlilik ve ticaret gibi alanları (başkalarına zarar verebilecek etkinlikler oldukları için) bireysel özgürlük alanının dışında bıraktığını hatırlatalım. Bu yazarlar, -en gizli düşüncelerimiz bir yana- kim olursa olsun herhangi birine kötülüğü dokunmayacak kişisel eylemlerin var olup olmadığını sormadan edememişlerdir.

Mill’in yandaşları ise, zamanın ve mekanın başkalarına zarar verici sonuçlardan kaçınacak tarzda seçilmesi durumunda, ilkelerinin, her türlü eyleme izin verdiğini ileri sürerler. Bir eylemin sonuçları, eylemi çevreleyen koşullara göre değiştiği için, eylemin bireysel özgürlük alanına ait olup olmadığını bu koşullar belirler: “Buğday tüccarlarının, yoksulları açlıktan kıvandırdıklarını ya da özel mülkiyetin bir hırsızlık olduğunu ileri süren düşünce, yalnızca basında yer aldığı zaman endişe verici olmamalıdır;

ama bu düşünce, bir buğday tüccarının evinin önünde toplanmış öfkeli bir kalabalık karşısında yüksek sesle dile getirildiğinde haklı olarak bir cezaya çaptırılabilir.”[11]

Bu özel alan tanımının, akıl sağlığı yerinde yetişkinler arasındaki sözleşmeler gibi, ifade özgürlüğü, aile ocağı, vd. gibi yasanın *asla* müdahale etmemesi gereken “doğal” etkinlik alanlarının, kendiliğinden (per se) ihlal edilemez alanların var olduğu yolundaki çok yaygın bir sezgiye ters düştüğü görülmektedir. Mill’in ölçütü, bu etkinlik alanlarına, toplumun yargı yetkisinden *koşulsuz olarak* kurtulma hakkını tanımaz ve sınır çizgisi daha ziyade bunların her birinin içinden geçiyor gibidir. Doğa, yasa koyucunun görevini kolaylaştırmamıştır; bazı doğal hukuk yandaşlarının can attıkları “basit” bir yasama, tehlikeli bir mittir.

Mill yine de bireysel özgürlük alanına mutlak biçimde ve istisnasız ait olmaksızın, bu özgürlüğün uygulanmasına “özellikle elverişli” etkinlik alanlarının var olduğunu kabul etmektedir. Dinsel inançların seçimi, düşüncelerin sözlü ve yazılı ifadesi, bu düşünceleri tanıtmak amacıyla dernek kurma, vd. bu alanların bir kısmını oluşturur. Bu etkinlik alanlarına ait olan eylemler “büyük sıklıkla” ya da “çoğu zaman” bireysel özgürlük alanına girerler.

Mill'in ikinci ilkesi

“Bireysel özgürlük ilkesi” özgürlüğe çok geniş bir eylemler yelpazesi ayırma olanağı verir; ama bundan hiç de, geride kalan geniş alanın, toplumun üzerinde yetki sahibi olduğu alanın ille de yönetilmesi gerektiği anlamı çıkmaz. Müdahale etmenin yararlı olup olmadığını, her duruma göre, ayrıca belirlemek gerekir. İşte Mill'in ikinci ilkesi işte devreye bu noktada girer.

Bir örnek bu noktanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Anne babaların çocuklarının eğitimini sağlamak için aldıkları önlemler ve aynı anne babaların çocuklarını besleme tarzları, Mill tarafından ileri sürülen ilkeye göre, bireysel özgürlük alanına değil toplumun yetki alanına giren iki sorundur. Gerçekten de söz konusu olan, yalnızca anne babalar üzerinde sonuçlar doğuran eylemler olmayıp başkalarının (bu durumda çocukların) ahlaki ve fiziksel sağlıkları üzerinde etkileri olan eylemlerdir. O halde toplum, üzerinde yetki sahibi olduğu bu alanları yasaya uygun olarak

düzenleyebilir. Ancak, her ne kadar gelişmiş ülkelerin çoğunda, çocukların eğitimi konusunda zorlamalarda bulunmak ve kurallar dayatmak (zorunlu okul çağı yaşını belirlemek ve asgari bir süre koymak) yararlı görülse de, onların beslenmeleriyle ilgili alanda durum böyle değildir. Bu alanda, yarar ölçütü, daha ziyade anne babaların kendi yargılarına göre özgürce seçim yapmalarına izin verilmesini tavsiye eder. Toplum uzak durur ama *müdahale hakkını* da saklı tutar, işler kötü giderse cezalandırmak üzere hazır bekler. Bu durumda özgürlük, bireysel özgürlük ilkesi gereği değil, Mill'in *"the particular expediencies of the case"* (durumun özel yararları) diye adlandırdığı ilke gereği tanınır. Bu özgürlüğün tanınma nedeni, toplumun hedef aldığı *amacın emirler yağdırmak yerine, özgürlük vererek daha iyi sağlanmasıdır.*

Alkollü içkiler satma özgürlüğü, bu ikinci ilkenin uygulanışının ilginç bir diğer örneğini oluşturur. Bu ürünlerin satışı hiç tartışmasız zararlı sonuçlar doğurabilecek bir etkinliktir; alkol tüketimi birçok ülkede acıların, hastalıkların ve erken ölümlerin en önemli nedenleri arasında yer alır. Dolayısıyla, Mill'in birinci ilkesine göre, açıkça, toplumun yargı yetkisindeki alanın bir bölümünü oluşturur. Ancak, birçok ülkede bu etkinliğe her şeye karşın izin verilmişse, bunun nedeni, edinilen tecrübelerin (sözgelimi, ABD'deki ve Sovyetler Birliği'ndeki tecrübelerin), yasaklamanın sonuçlarının daha da beter olduğunu düşündürmesidir.

Ekonomik özgürlük

O halde, Mill tarafından dile getirilen kuramda *iki tür* özgürlük vardır: Birincisi, başkaları üzerinde zararlı sonuçlar yaratmayan ve onun *bireysel özgürlük ilkesi* adını verdiği ilkeden doğan eylemlere tanınmış özgürlükler; ikincisi, toplumun, üzerlerinde yasal bir hakka sahip bulunduğu ama özgürlüğün istenen sonucu baskıya oranla daha iyi sağlaması nedeniyle yönetilmemesi gereken alanlarda tanınmış özgürlükler. Ekonomik özgürlük, Mill'e göre bu ikinci kategoriye aittir: "Ticaret, toplumsal bir etkinliktir. Halka herhangi bir mal satma girişiminde bulunan kişi, başka insanların çıkarını ve daha genel olarak toplumun çıkarını etkileyen bir şey yapar: Böylece, onun etkinliği, *ilkeler açısından* toplumun yetki alanına girer... Ticaretle ya da ticari mal üretimiyle ilgili kısıtlayıcı yönetmelikler hiç tartışmasız birer kısıtlamadırlar; ve her kısıtlama, özü gereği, kötü bir

şeydir; ama bu özel kısıtlamalar yalnızca, etkinliğin, toplumun sınırlamaya yetkili olduğu bu bölümünü ilgilendirirler."

Doğal hukuktan kaynaklanan liberalizmde (gelecek bölümün konusu), ekonomik özgürlüğün doğruluğu tamamen başka bir biçimde (tümdengelimli ve örneksemeli muhakemelerle) gösterilir. Bu öğretiye göre, insan, kendi emeğiyle ürettiği nesneler üzerinde doğal bir hakka sahiptir; bu nesneleri *tüketmesi* yasaldır. Bunları tüketme hakkını elinde tuttuğuna göre bunları *hediye etme* hakkına da sahiptir. Hediye etme hakkına sahipse, bundan çıkan sonuç, iki insanın ürettikleri nesneleri *takas etme* hakkına da sahip olduklarıdır. Bundan, ayrıca, onların üretmedikleri ama yasal takaslar yoluyla elde ettikleri nesneleri takas etme hakkına da sahip bulundukları sonucu çıkar. Böylece bu öğreti, tümdengelimden tümdengelime sıçrayarak ekonomik özgürlüğün *doğal* hak (doğaya ve akla uygun) olduğu sonucuna varır.

Mill bu muhakemeyi, yalnızca kendi üzerimizde sonuçlar doğuran eylemler (elimizle ürettiğimiz bir nesneyi tüketme) ile başkaları üzerinde sonuçlar doğuran eylemleri-(ticari bir etkinliğe girişme) *aynı kategoride* birbirine karıştırma olgusu nedeniyle eleştirir. Ona göre, ticari etkinlik toplumun yetki alanı içerisindedir. Bu etkinlik genel olarak serbest bırakılmalı ise, bunun nedeni, hiçbir zaman ihlal edilmemesi gereken “doğal” bir hakkın söz konusu olması değildir; bu etkinliğin bireysel özgürlük alanı kapsamına girmesi de değildir. Bunun nedeni, toplum tarafından ulaşılmaya çalışılan amacın, bu belirli alanda, talimatlar yerine özgürlükle daha iyi sağlanmasıdır. Mill bunu açıkça söyler: “Malların kalitesini ve ucuzluğunu sağlamanın en iyi yolu, üreticileri ve tüccarları tamamen serbest bırakmaktan geçer; ancak tek koşulla: tüketicilerin de taleplerini başka yerden temin etmekte serbest olmaları koşuluyla. Serbest ticaret adı verilen bu öğreti, bireysel özgürlük ilkesinden farklı ama onunla eşit sağlamlıkta bir temele dayanır... Bireysel özgürlük ilkesinin serbest -ticaret öğretisiyle ilgisi olmadığı gibi bu öğretiye dayatılacak sınırlara ilişkin -örneğin kamu müdahalesinin ne kadarı kabul edilebilir gibi- sorunların çoğuyla da ilgisi yoktur.

Bu sorunu noktalamak için, Mill'in, ticaret özgürlüğünü “kimse çıkarım kendisinden daha iyi bilemez” özdeyişine başvurarak haklı göstermediğini belirtelim. Bunun nedeni basittir. Bu özdeyişle tutarlı uygulamanın sonu, liberal bir topluma değil daha ziyade geniş ölçekte teknisyenler tarafından

yönetilen bir topluma varır: Sözgelimi, bir insanın cerrahi bir müdahaleden geçirilip geçirilmemesi gerektiğinin kararını verme yetkisini doktorlardan oluşan bir komisyona devretmeye kadar uzanır.

Ayrıca, çoğu kez ileri sürülenin aksine, klasik liberallerin bu özdeyişi genel bir ilke gibi kabul etmekten uzak olduklarını söylemek gerekir. Mill'in dediği gibi: "Tüketicinin mal konusunda uzman bir seçici olduğunu ileri süren önerme ancak *birçok istisnayla* kabul edilebilir... Bu özellikle insanın kişiliğini geliştirmeye yarayan şeylerde doğrudur. Daha bilgili ve daha iyi olmaya en çok ihtiyacı olanlar, genellikle bunu en az isteyenlerdir ve bunu isteseler bile ona giden yolu kendi ışıklarından yararlanarak bulmakta âciz kalacaklardır."

Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* aynı doğrultudaki örneklerle doludur.

Devletin rolü

Bireyin neyi yapmakta özgür olması gerektiğini (ve neyin ona yasak olması gerektiğini) gördükten sonra devletin neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini ele almak uygun olur. Mill'in öğretisine göre, daha önce de gördüğümüz üzere devletin birinci görevi, başkaları üzerinde sonuçlar doğuran insan etkinlikleri konusunda yargı yetkisini kullanmak ve bu etkinliklerin serbest, düzenlemeye bağlı ya da yalnızca yasak olup olmayacaklarına karar vermektir. Ama devletin rolü bu düzenleme göreviyle sınırlı kalmaz. Daha yukarıda da gördüğümüz gibi (yararcılık hakkındaki ikinci yanlış anlaşılmayı incelerken), devlet de bireyle aynı etik zorunluluğa tabidir. Genel mutluluğu artırmayı sağlayan her şeyi yapmak devletin görevidir. John Stuart Mill'in belirttiği gibi "belirli bir çağın ya da ulusun özel koşullarında, bireyler yapamadıkları için değil yalnızca yapmadıkları için, hükümetin genel çıkarlar için giriştiği, istenmeyecek, hatta gereksiz sayılacak gerçekten önemli hemen hiçbir şey yoktur. Bazı bölgelerde ve yerlerde devlet inşa etmedikçe yollar, doklar, limanlar, kanallar, sulama çalışmaları, hastaneler, okullar, kolejler ve de basımevleri olmayacaktır".

Ancak, yararcılar bu son derece genel kuralın yanında, çoğu kez, devletin rolüyle ilgili olarak biraz daha belirgin formüller ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki, toplumun mutluluğuna yardımcı olan eylemlerin bir bölümü bireylerin -gerek duyguları tarafından yönlendirildikleri için (sözgelimi, çocuklarını beslemek), gerekse de çıkarları olduğu için- kendiliğinden giriştikleri

eylemlerdir. Dolayısıyla devletin bu eylemleri -insanlar zaten bu eylemlere kendi başlarına giriştiklerine göre- gerçekleştirmesi o kadar da gerekli değildir. Gelgelelim, topluma yararı dokunacak bir sürü iş, yeterli motivasyonların olmaması ve kimsenin de üstlenmemesi yüzünden ortada kalmıştır; devletin özgül görevi de buradadır. Genel olarak denilebilir ki, hiç kimse çok az ücret verilen görevleri, çok büyük çapta sermaye gerektiren ya da riski çok yüksek ya da gelişme süresi bir ulus için değil ama bir birey için çok uzun olan işleri üstlenmez. Bu görevleri üstlenmek devletin özgül görevidir. John Stuart Mill şöyle der: "Genel olarak söylenebilir ki, bir etkinlik, girişim sahibi bireylere ya da kurumlara, yaptıklarının karşılığı olan parayı ödeyemeyecek nitelikteyse... o zaman devletin, genel çıkar açısından istenen bu tür her etkinliğe girişmesi gerekir."

Adanı Smith doğal özgürlük sisteminde "devletin üçüncü görevini" dile getirdiğinde benzeri bir dil kullanır: "Hükümdarın ya da Cumhuriyet'in üçüncü ve sonuncu görevi, çok büyük bir topluluğa sayısız yararlar sağlamakla birlikte, elde edilecek kârın yapılan harcamaları asla karşılayamayacak olması yüzünden bir ya da birkaç birey tarafından inşa edilemeyecek ya da bakımı yapılamayacak nitelikteki kamu tesislerinin ve kamu kuruluşlarının inşasını ve bakımını gerçekleştirmektir."

Smith tarafından açıklanan sistemin kendi ilkelerinden mantığa uygun biçimde doğan "hükümdarın üçüncü görevi" akıllı bir kamu müdahalesinin yolunu açar. Bunun, bir yandan devleti asgari düzeye indirmek için mücadele eden ama öte yandan da kendilerini Adam Smith'in halefleri olarak tanıtmaya can atan ultra-liberalleri adamakıllı sarsmış olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu, aynı Milton Friedman gibi, daha sınırlı forumlarda Adam Smith'i daha iyi eleştirmek için "göz önündeki" yazılarında -örneğin, Friedman'ın *Libres de Chaisir* (Seçme Özgürlüğü) adlı yapıtı- kendilerini onun sadık evlatları olarak tanıtan yazarlarda gözlenen bu kişilik bölünmesini açıklar. Friedman'ın, *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtın yayımlanışının iki yüzüncü yılı münasebetiyle Mont Pellerin Society'deki seçkin topluluk önündeki konuşmasının sonuç bölümünde görüldüğü gibi: "Günümüzde Adam Smith'ten çıkarılabilecek derslerin bu dökümünü büyük bir üzüntüyle, Smith'in müdahalecilik ve devletin rolü lehinde gerekçeler ileri sürdüğü iki üzücü durumla noktalıyorum...

Bunlardan biri son derece ciddidir... Söz konusu olan, Smith'in doğal özgürlük sistemi içinde devletin üçüncü görevi olarak adlandırdığı şeydir.

John Stuart Mill

J.S. Mill 1806'da Londra'da doğdu. Babası James Mill (filozof, iktisatçı, aynı zamanda Jeremy Bentham'ın ve David Ricardo'nun dostu), felsefi radikalizmin, 19. yüzyılın başındaki reformist entelektüel hareketin başlıca adıydı.

Mill babasından eksiksiz bir eğitim aldı; on beş yaşındayken Yunan ve Latin klasiklerini, doğal bilimleri ve ekonomi politiği biliyordu. Bentham'ı ilk kez bu yaşta okudu ve bu metinlerde (yarar ilkesinde) yaşamına vermek istediği anlamı keşfetti: Ülkesindeki yasalarda ve kurumlarda, onların *toplumun mutluluğuna* katkıda bulunmalarını sağlayacak şekilde, reform yapmak için çalışmak.

1848'de yayımladığı *Ekonomi Politiğin İlkeleri bu* alanda elli yıl boyunca bir başvuru kitabı niteliği taşıdı. Mill de, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı yapıtındaki gibi, genel olarak, ekonomik özgürlüğün büyümeyi en iyi sağlayan kurum olduğunu savundu. Ama o da, Smith gibi, bu özgürlüğün, refah için istenen şu ya da bu sonucu elde etmeye yetmemesi halinde devlet müdahalesinden yana çıktı. Bu anlamda *İlkeler* in V. Kitabı (toplam yapıtın % 20'si) kuramsal açıdan, devletin ekonomideki ve toplumdaki rolüne ilişkin kayda değer bir düşünce sistemi oldu.

1859 yılında *özgürlük Üstüne* adlı yapıtını yayımladı. Bu bölümde söz konusu yapıttan daha uzun söz edeceğiz.

1863'te yayımladığı Yararcılık'ta iyice ayırt edilmesi gereken çok farklı *iki şey* yaptı. *Birincisi,* yararcılığın gerçekten neyi savunduğunu hatırlattı, bu öğretiyi döneminde konu olan ve ne yazık ki günümüze de miras kalan çarpıtmalara ve betimlemelere karşı yeniden oluşturdu. Sözgelimi, zevkler konusunda (ister şarap içmek olsun, isterse müzik dinlemek) sadece "nicelik" değil ama ayrıca "nitelik" ayrımı da yapılabileceğini hatırlattığında, bazı yorumcular onun yeni bir şey savunduğunu ve klasik öğretiden uzaklaştığını sandılar. Oysa Mill, *Autobiographie'sinde* (Özyaşam Öyküsü), babası James Mill'in tam olarak aynı şeyi söylediğine değindi: "O, zihinsel zevkleri, *yaşanan anın hazzı açısından bile*, daima, daha sonraki yararlı sonuçlarına bakmadan, diğer bütün zevklerin üzerinde tuttu."

İkincisi, Mill bu kitabında ayrıca yararcılığı gerçek muhaliflerine (öğretiyi doğru anlayanlara ama mutluluğun *yaşamın amacı olmadığı gibi,* ahlakın ve yasamanın ölçütü de olmadığını ileri sürenlere) karşı savundu.

Yirmi yaşında ağır bir depresyon geçirdi. Bazı yorumcular onun bu dönemde "yararcılıkla bağlarını kopardığını" düşündüler. Oysa Mill, *Özyaşam Öyküsü'nde,* bu sıkıntılı döneme değindiği bölümde açıkça bunun tersini söyledi: "Gerçekten, mutluluğun, bütün davranış kurallarının ölçütü ve yaşamın da amacı olduğu konusundaki inancımla ilgili *asla bir tereddüt duymadım.”*

Mill çoğu kez "sosyalist fikirlere yatkın" biri olarak tanıtıldı. Aslında, her zaman çok açık oldu: *Yaşadığı dönemde* ve *İngiltere'de,* en uygun sistem bütün eksikliklerine karşın liberal kapitalizmdi. Karışıklık, muhtemelen (döneminin bütün ciddi düşünürleri gibi) onun da insanlık için gelecekte sınırsız bir gelişme görmesinden ve kapitalizmin tarihin *"son sözü"* olduğuna inanmanın saflık sayılacağını düşünmesinden kaynaklandı. Dahası, Jeremy Bentham ve David Ricardo gibi Mill de, işçi-kooperatifleriyle ve bu tür diğer kurumlarla ilgili denemelere girişen Owen tarzı reformcuları (mali yönden de dahil olmak üzere) destekledi. Mill, *Özyaşam Öyküsü'nde* sosyalistlerin izledikleri "amaçları" benimsediğini ve dünyaya böylesine yüksek bir yaşam ideali ilan etmenin olumlu bir etkiden başka bir sonuca yol açmayacağı kanısında olduğunu belirtti. Ama sosyalistlerin "yöntemlerini" de etkisiz buldu: "Onların toplumsal organizasyonlarının *(social machinery)* uygulanabilirliliğine de, yararlı etkisine de inanmıyorum.”

John Rawls'a göre Yararcılık

Yararcılığa yöneltilen eleştirileri ele almadan önce, dikkatleri bu öğreti hakkında çok yaygın olan ve diğerlerinin yanı sıra John Rawls tarafından da iletilen bir yanılgı üzerine çekmek yerinde olur. Sözünü ettiğimiz konu, ekonomi araştırmaları yapmış bulunan ve mikroekonomideki *tüketici kuramında* kullanılan sözcük ve terimler yüzünden yanılgıya sürüklenen yorumcularda sık rastlanan bir karışıklıktır. Bu yanılgı, tamamen farklı iki zihinsel durumu *-mutluluk* (yararcılara göre *yaşamın amacı)* ile arzuların *doyumunu* (çağdaş ekonomi kuramında *tüketicinin peşinde koştuğu,* azami düzeyde gerçekleştirmeye çalıştığı *amaç)-* birbirine karıştırmaktan oluşmaktadır:

Yararcılar, “yarar” sözcüğüyle çoğu kez mutluluğu kastederler (“kamu *yaran”* ifadesindeki gibi); iktisatçılar ise aynı sözcükle tüketicinin arzularının doyumuna değinirler (“marjinal *yarar"* ifadesindeki gibi). Sözünü ettiğimiz karışıklık da bu durumla yakından ilgilidir.

Rawls’ın yanılgısı, kitabının başından itibaren göze çarpar: “*Yarar ilkesine* gelince, ben bu ilkeyi *klasik* biçimi altında, iyiyi, *arzunun doyumu* şeklinde tanımlayan bir ilke olarak anlıyorum”; “Yararcılığın burada anlatacağım biçimi, en açık ve en ulaşılabilir formülasyonunu belki de Sidgwick'te bulan *tam anlamıyla klasik öğretidir.* Buradaki temel düşünceye göre, bir toplumun büyük kurumları, kendisine mensup olan bireylerin bütünü için en *büyük toplam miktardaki doyumu* gerçekleştirecek şekilde örgütlendikleri zaman... o toplum iyi düzenlenmiş bir toplum sayılır”.

Klasik yararcıların (Bentham, Mill ya da Sidgwick) herhangi birini okumuş bir kişi açısından, Rawls’ın bu tanımlarında çarpıcı olan, *mutluluk (happiness)* sözcüğünün yokluğudur. Yararcıların hep tekrarlayıp durdukları “en büyük sayıda insan için en büyük *mutluluk”* ve “toplumun *mutluluğu”* türünden ünlü deyimleri bilmeyen biri olabilir mi?

Bir öğretinin muhalifi, eleştirdiği öğretideki bütün büyük kuramcıların sistemli biçimde yararlandığı *anahtar sözcüğü* kullanmadığında, bir karışıklık yapıp yapmadığı sorulabilir. Ve sorun üzerinde düşünüldüğünde karışıklığın nerede yattığı görülür. Bunun nedeni “doyum” sözcüğünün (aynı “*memnun* olmak” ifadesi gibi), gerek İngilizce'de gerekse de Fransızca'da açıkça farklı iki anlamı olmasıdır. Doyum sözcüğü *tek başına* kullanıldığında *(arzuların* doyumunun söz konusu olduğu belirtilmeden), çoğu kez “mutluluk” sözcüğünün eşanlamlısı olarak kullanılır ve aşağı yukarı zihinsel herhangi bir hoş durumu belirtir. Eğer bu, “doyum”un tek kabulü olsaydı o zaman Rawls’ın tanımı da eksiksiz olur ve hiçbir sorun çıkmazdı.

Ama sözcüğün ayrıca bir başka anlamı; mutlulukla hiç de eşanlamlı olmayan bir başka anlamı daha vardır. Ve bu ikinci anlam, “arzuların” doyumundan söz edildiği belirtilince özellikle açık seçik hale gelir. Bu anlam, bir arzunun ya da bir eğ ilimin doyurulmasına *eşlik eden* ya da doyurulmasından *sonra* gelen zihinsel durumu ifade eder. “Doyum”, açlığın, susuzluğun, tenin isteklerinin, tutkunun, merakın, vd. giderilmesi, yatıştırılması, dindirilmesi, doyurulması, yerine getirilmesi, hafifletilmesi, vd. *sonrasında* hissedilen bu rahatlama ya da gevşeme hallerinin jenerikteki

adıdır. Anlam, sözlüklerde açıktır. Nitekim, sözcük Amerikan Vebster'de "arzu *edilen şeyin* elde edilmesi"; "bir eğilimin eksiksiz gerçekleştirilmesi" olarak tanımlanır. Lalande sözlüğü ise doyumu, "genelde, bir eğilimin ya da bir *arzunun* amacına ulaşmış olmasına bağlı duygu hali" olarak tanımlar.

Bu ikinci kabulde "doyum" sözcüğü kaprisli bir çocuğun (yalnızca *arzuladığı şeyi* elde ettiğinde mutlu olan bir çocuğun) mutlulukla karıştırabileceği şeyi oldukça iyi ifade eder. Aynı zamanda, tüketicinin bir mağazaya belirli bir miktar parayla girdiği zaman azami hale getirmeye çalıştığı şeyi belirtmek için kullanılabilir. Ama yaşam, sadece, bir malı satın almaya *eşlik eden* ya da satın almanın *ardından gelen* ya da bir arzunun doyurulmasının *sonrasında* yaşanan bu rahatlama (doyuma ulaşma) anlarından oluşmaz.

"Arzuların doyumu" yararcıların mutlu *bir yaşam* olarak adlandırdıkları şeyi belirtmek için çok fazla dar bir ifadedir; zihinsel hoş durumların tümünü kapsamaz, sadece *bazılarını* içerir. Günün ve yaşamın en büyük bölümünü işgal eden, olgun ve zeki bir insanın mutluluğu için kesinlikle vazgeçilmez olan zihinsel çok hoş durumların büyük miktarını kapsamına almaz. *Birincisi*, mutlu bir yaşamda büyük önem taşıyan ve arzu nesnesinin elde edilmesinden "sonra" değil, "önce" hissedilen, yani onu elde etmek için verilen savaşım sırasında hissedilen bu zevklerin ve hazların hepsini içermez: Sözgelimi, bir düşünceyi ifade etmek için en mükemmel biçimi arayan sanatçının; bir problemin çözümü peşinde koşan bilim adamının; daha iyi bir dünya için savaşını veren toplumsal reformcunun duyduğu zevki kapsamaz. Ve unutmayalım ki bu listede, aşkta giderek yükselen tahrik süreci gibi, oyunlardaki, avdaki ve yarışmalardaki heyecan gibi bütün bu hoş hazlar, arzunun giderilmesinden *önce* (doyumdan *önce)* çıkageldikleri için "doyum" şeklinde adlandırılmaları güç zevkler de yer alır. Bu konuda Sidgwick'ten (Rawls klasik yararcılık konusunda referans olarak onu verdiğine göre) bir alıntı aktaralım: '"Elde etmeye çalışmanın zevkleri olarak adlandırabileceğimiz bu tür zevklerin, elde etmenin zevklerinden çok daha önemli olduğunu (the *pleasures of Pursuit, are more imponant than the pleasures of Attainment)* ileri sürmek nerdeyse beylik sayılabilecek bir yaklaşımdır... Gerek bilimsel gerekse de tarihsel gerçeği elde etmeye çalışırken durum çoğu kez böyledir." İkincisi, "arzuların doyumu" ifadesi, b*iz onları arzu etmeden* ortaya çıkan ve "tadına doyum olmaz bir gün" dediğimiz şeyin hayli uzun bir bölümünü oluşturan bütün o

tatlı, hoş heyecanları ve duyguları içermez: “Bana gelince, diye yazar Sidgwick, zevklerimin birçoğu -özellikle görmeye, işitmeye ve koklamaya ilişkin olanları, heyecan verici bir sürü zevkle birlikte- önceki zevklerle algılanabilir hiçbir ilişki olmadan meydana gelir.” Yararcı ideali belirtmek amacıyla “arzuların doyumu” ifadesini kullanmayı reddetmek için hepsinden önemli üçüncü bir neden daha vardır: Arzuların doyumunun zevkten çok acıya, iyilikten çok kötülüğe yol açması sık rastlanır bir durumdur. Ve genellikle en fazla acıya da uyuşturucu kullanma arzusu, öç alma, kendini öfkeye bırakma, vd. arzusu gibi en güçlü arzuların doyuma ulaştırılması neden olur.

Arzularımız, son değerler değildirler. Onları yargılamamız için bir ölçüte ihtiyacımız vardır ve yararcılara göre bu ölçüt, arzuların yol açtığı *mutluluktur* (Rawls’ın kaçındığı sözcük). Bu ölçüt bize, mutluluğu artıran arzuları doyurmamız, mutluluğu azaltan arzulara karşı ise mücadele etmemiz gerektiğini söyler.

Filozofların daima sorup durdukları “yaşamın amacı nedir?”, “ne yapmalıyım?” şeklindeki yıllanmış soruya yararcılar (Rawls’a inanılacak olursa) “istediğini yap”, *"arzu ettiğini* yap” yanıtını verirlerdi. Peki bu soru neden sorulur? Hume’un dediği gibi: “Filozofa *amaçlarımızı nasıl* seçmemiz *gerektiğini* öğrenmek için başvururuz... Hangi arzularımızı doyuma ulaştırmamız gerektiğini, hangi arzularımıza teslim olacağımızı, hangi heveslerimize kendimizi kaptıracağımızı öğrenmeye çalışırız.” Yararcıların hepsi bunu söylemişlerdir. John Stuart Mill şöyle yazar: “Arzu *ettiklerimizin* iyiliğini ya da kötülüğünü *değerlendirmeyi* sağlayan, mutlak ya da göreceli bir ölçütün olması gerekir.”

Arzularımızı doyuma ulaştırmanın ve *mutluluğu aramanın* tamamen farklı iki mesele olduğunu anlamak için yararcı bir düşünür olmak gerekmediğini belirtelim. Nitekim, Dugald Stewart şöyle yazar: “İnsan yaşamının en yüzeysel gözlemi dahi, her hevese ve her arzuya istediği doyumu sağlayarak mutluluğa ulaşılmadığına ve amaçlarımızı tabi kılacağımız bir *plan* ya da *davranış* sistemi benimsememiz gerektiğine ikna olmamız için yeterlidir. ”

Sonuç kendini kabul ettirir. Eğer “mutluluktan” İngiliz yararcıların anladıkları gibi, mümkün *olduğu kadar geniş miktarda ve çeşitlilikte zevklerle* ya da *zihinsel hoş durumlarla dolu bir yaşam* anlaşılıyorsa, o zaman, mutluluk kavramı “arzuların doyumu” kavramıyla karıştırılamaz;

dolayısıyla Rawls'ın eleştirdiği öğreti "yararcılık" olarak (ve hele "klasik yararcılık" olarak) adlandırılamaz.

John Stuart Mill, Sokrates ve Domuz

John Stuart Mill'in *(Yararcılık* adlı kitabının çok bilinen bir bölümünde) "mutlu bir domuz olmaktansa *mutsuz* bir Sokrates olmak daha iyidir" görüşünü savunduğuna göre tutarlı bir yararcı sayılamayacağını ileri sürenlerin yanılgısının temelinde, görünüşe göre, *mutluluk* ile *doyum* arasındaki karışıklık yatar. Mill hiç kuşkusuz, *hiçbir zaman bu şekilde bir ifade kullanmamıştır.* Sadece söz konusu kitabın Fransızca ilk baskısında böyle bir *çeviri hatası* yapılmıştır. Çok sık söz edilen (ve kitabın son iki çevirisinde bu cümle düzeltildiğine göre bir *anı* olarak aktarılan) bu bölümde, Mill sadece daha önce söylediğimizi, *doyum* ile *mutluluğu* birbirine karıştırmamak gerektiğini hatırlatır:

"Doyuma ulaşmış bir domuz olmaktansa *doyuma ulaşmamış* bir insan olmak daha iyidir; *doyuma ulaşmış* bir budala olmaktansa *doyuma ulaşmamış bir Sokrates olmak yeğdir* [...] Her kim ki bu tercihle mutluluğun feda edildiğini düşünür...o, son derece farklı iki kavramı, *mutluluk* ve *doyum* kavramlarını birbirine karıştırmaktadır."

Le Monnier'nin hatalı çevirisi (Librairie Felix Alcan, Paris, 1919, s. 18) ise şöyledir: "Doyuma ulaşmış bir domuz olmaktansa *mutsuz* bir insan olmak, *mutlu* bir budala olmaktansa, mutsuz bir Sokrates olmak daha iyidir."

Mill'in savının, gerçekte, *mutluluk* ile *doyum* arasındaki farkı anlamış bir kimse için akla aykırı hiçbir yanı yoktur. Basitleştirilmiş bir örnek, doyuma ulaşmamış bir Sokrates'in bütün bir yaşamı boyunca, her şeye karşın, *doyuma ulaşmış* bir domuzdan nasıl çok daha mutlu olabileceğini kavramamıza yeter. Bir domuzun sadece *tek bir arzu*, mısır yeme arzusu duyabileceğini varsayalım. *Tamamen doyuma ulaşmış (arzuladığı her şeye* daima sahip olmuş) bir domuz, tüm yaşamı boyunca ancak *tek tip bir zevki* tadacaktır. Sokrates'in ise (yine daima basitleştirerek) *dört arzusu* olduğunu varsayalım: Yemek yemek, tiyatroya gidip Sophokles'in yapıtlarını seyretmek, felsefi tartışmalara girişmek, yurdunun yasalarında ve kurumlarında reform yapmak. Bu dördüncü arzu üzerinde durmak, domuzun aksine, Sokrates'in hiçbir zaman *tam bir doyuma ulaşmayacağını* anlamak için yeterlidir. Ancak (domuzun yakasını sıyırdığı) kendisinin ise

kaçınamadığı doyumsuzluğa karşın, Sokrates söz konusu hayvana oranla yaşamı boyunca çok daha *fazla* sayıda ve *değişik* zevkler tatmış olacaktır. Yararcıların söz ettikleri mutluluk işte bundan oluşmaktadır. Rawls, yararcılığın "toplumsal huzur, doğrudan ve *yalnızca* bireylerin doyum ya da doyumsuzluk düzeylerine bağlıdır"[2] görüşünü savunduğu kanısında olduğuna göre besbelli ki bunu anlamamıştır.

İktisatçıların Yararcılığı mı?

Rawls'ın 1971'de (diğer birçok meslekdaşı gibi), iktisat el kitaplarındaki tüketicinin tercihi kuramına- özgü terminolojiden ve muhakeme tarzından adamakıllı etkilendiğini (bunun tutsağı olduğunu?) görmek için *Theorie de la justice*'i (Adalet Kuramı) okumak yeterlidir. Bu el kitaplarında, ("belirli zevkleri ya da tercihleri" olan) bireyin, bütçesine uyan bütün seçenekler arasında kendisine "azami *doyum"* sağlayan ya da "*tercihlerinin* sıralamasında en tepede yer alan" ürünler sepetini tercih ettiği *öne sürülür.* Bu tercih tarzı, sorun üzerinde kafa yoran iktisatçıların çoğunun belirttiği gibi, esef edilecek bir deyim olan "yararı azami hale getirmek" olarak adlandırılır. Rawls da, diğer birçoğunda görüldüğü üzere, yararcıların ünlü "hesabı"nın bundan ibaret olduğu ve bunu ortak tercihlere yaymanın kâfi sayıldığı sonucunu çıkarmış gibidir: "Bir insanın huzuru, nasıl onun farklı anlarda hissettiği *doyumlar dizisiyle oluşursa...* aynı şekilde toplumun huzuru da, kendisine mensup olan çok sayıdaki bireyin *arzular sisteminin* doyumuyla oluşur... Bir toplum için geçerli olan tercih ilkesi, bir birey [bir tüketici] için geçerli olan tercih ilkesinin genişletilmiş şekli olarak yorumlanır... Yarar ilkesine tamamen doğal biçimde bu tür düşünceler yoluyla ulaşılır."

1982'de, *Adalet Kuramı*'nın yayımlanışından on yıl kadar sonra, Hackel yayınevinin saygın felsefi yayınlar bölümü, Rawls'tan, Sidgwick'in büyük kitabı *Methodes de l'ethique'in* (Etiğin Yöntemleri) yeni baskısına bir önsöz yazmasını istediğinde öyle görünüyor ki Rawls kitabı yeniden daha dikkatlice okumuş ve tanımını tamamen değiştirmiştir: "Henry Sidgwick yararcı gelenek içinde önemli bir yere sahiptir. Onun temel kitabı olan *The Methods of Ethics*, 'klasik yararcı öğreti' diye adlandırabileceğimiz bütüne ilişkin çözümlemelerin en açık ve en anlaşılabilir olanıdır." Bu klasik öğreti, ortak ve bireysel eylemlerin ahlaki son amacının, "hisseden *bütün*

varlıkların en büyük safi tutardaki mutluluğu" olduğunu dile getirir. “Arzu” ve “doyum" sözcükleri tanımdan tamamen kaybolup gitmişlerdir.

Bazı çağdaş yazarlar Rawls’ın eleştirdiği öğretinin hiç de Sidgwick’in (Bentham’ın ve de Mill’in) klasik yararcılığı olmadığını anlamışlardır. Gelgelelim, *iki tür yararcılık* olduğunu ileri süren esef edilecek çözümü benimsemişlerdir: Biri *(mutluluğun* yaşamın en üstün amacı olduğunu ileri süren) *klasik* yararcılık; diğeri (en üstün amacın *arzuların* ya da *tercihlerin doyuma ulaştırılması* olduğunu dile getiren) “*modern* yararcılık” ya da “*tercihlerin* yararcılığı".

Bu “ikinci yararcılığın" iktisatçıların yararcılığı olduğu ileri sürülür. Aslında, kullandıkları terminolojinin her zaman en açık ve seçik terminoloji olmamasına karşın, sorun *üzerine açıkça eğildiklerinde,* hayli derin iktisatçıların (Irving Fisher, Francis Edgeworth, Pigou, Alfred Marshall, Paul Samuelson, Frank Hahn, vd.) hepsi, burada dikkat çektiğimiz karışıklığı eleştirmişlerdir. Bu anlamda, bir yanda “bir insanın *huzurunun,* onun farklı anlarda hissettiği *doyumlar dizisiyle* oluştuğunu” savunan Rawls vardır; diğer yanda ise Pigou bu gerekçeyi açıkça mahkûm eder: “*Kötü doyumlar, huzura* güçbela katkıda bulunabilirler... Gerekçe, örtük olarak, doyumların azami düzeye çıkarılmasının huzurun da azami düzeye çıkarılmasıyla aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Peki ama doğru mudur bu? ... Biz huzurdan sadece arzu edilen değil, aynı zamanda güzel de olan bir şeyleri anlıyoruz... Bazı kimseler yoğun bir şekilde, çok miktarda alkol ya da uyuşturucu isterler ve bunları tüketerek son derece tatmin olurlar... Hükümetler de uyuşturucu satın alımını, kısmen ya da tamamen, bu gerekçeye dayanarak zor hale getirirler.”

Yarar ölçütüne yönelik eleştiriler

Yararcı ölçüt birçok eleştiriye yol açmıştır. Yararcılığın bazı muhalifleri açısından, sorun, pek o kadar da yarar ölçütünün yanlış olması değil, uygulanmasının olanaksızlığıdır (ya da son derece güç oluşudur). Bazıları için ise bu ölçül, dolambaçsız söylemek gerekirse, yanlıştır; onlara göre, mutluluk diğer değerlerin hepsine baskın çıkması gereken en üstün iyi değildir.

Zevki ölçmenin olanaksızlığı

Yararcılığa en çok yöneltilen eleştirilerden birine göre, yarar ilkesini uygulamak olanaksızdır; çünkü bir bireyin aldığı zevkin nasıl ölçüleceği bilinmemektedir. Bu bakımdan, farklı birçok bireyin hissettiği zevki birbirine eklemek ve bir toplam elde etmek olanaksızdır.

Bir örnek alalım. Birbirleriyle çekişen iki yasa tasarısı arasında, A ve B tasarıları arasında bir tercih yapılması gerektiğini varsayalım. Yarar ilkesi, ilk bakışta, bu tasarılardan her birinin yol açacağı toplam zevkin hesaplanmasını gerektirir gibidir. Bu hesabın tam anlamıyla kesin olması isteniyorsa, o zaman işe, X şahsın, sonra Y şahsın ve giderek ilgili bütün şahısların A tasarısından elde edecekleri zevk miktarının hesaplanmasıyla başlanacaktır. Sonra bu bireysel zevklerin miktarı bir toplam elde edecek şekilde toplanacaktır. Aynı işlem B tasarısı için de yapılacaktır. Bentham'ın "Bir pay zevkin ya da acının değeri nasıl ölçülmeli" başlığım taşıyan bir bölümde çarçabuk betimlediği işte böyle bir yöntemdir. Burada incelediğimiz eleştiriye göre ise bu girişim mümkün değildir.

Yararcılar zevkin temelde ölçülemezliğini tamamen kabul ederler ama birçok durumda bu sorunun bir kaçamak yolunu bulmanın ve zevkin kendisini olmasa da, onunla çok yakından bağlantılı başka bir büyüklüğü ölçmenin mümkün olduğunu düşünürler (birini azami hale getirerek diğerinin de azami noktasına yaklaşılacağından görece emin olunur). Bunun bazı örneklerini verelim.

Birbirleriyle çekişen ve aralarında bir seçim yapılması söz konusu olan tasarıların, bir otoyolun farklı iki güzergâhıyla ilgili olduğunu kabul edelim. Aynı zamanda, herkesin zamandan tasarruf etmek amacıyla otoyolun kendi evinin yakınından geçmesini istediğini düşünelim. Ve nihayet ortada muhtemel iki güzergâh (A ve B) ve yalnızca iki kullanıcı (X ve Y) bulunduğunu varsayalım. İlişikteki tablo, her kullanıcının evi ile otoyol girişi arasındaki mesafeyi vermektedir. A değişkesinde, X kullanıcı otoyol girişine 2 km., Y kullanıcı ise 5 km. mesafededir. B değişkesinde ise durum tersidir: Bu kez X şahıs, otoyol girişine 5 km., Y şahıs ise 1 km. mesafededir. İki değişkeden hangisinin "daha büyük tutarda zevk" vereceği nasıl öğrenilebilir? Eğer iki kullanıcı "psikolojik açıdan aynı olsalar" B güzergahının daha üstün olduğu düşünülebilir; çünkü tasarruf edilen toplam zaman miktarı daha büyüktür. Ancak, gerçek dünyada iki kişi hiçbir zaman "psikolojik açıdan aynı" değildir. X'in A değişkesi sayesinde tasarruf elliği dakikalardan büyük bir zevk alması mümkündür; buna karşılık bu

dakikaların Y için pek önemi olmayabilir. Bireyler psikolojik olarak *farklıysalar* karar verecek kişi, her birinin hissettiği zevk miktarı hakkında kesinlikle hiçbir şey bilemez; dolayısıyla da yarar ilkesinin gerektirir göründüğü Hedonist hesabı gerçekleştirmek için elinde hiçbir veri yok demektir.

EVİN OTOYOLA MESAFESİ
(kilometre olarak)

Güzergâh / Kullanıcılar	A	B
X	2	5
Y	5	1

Bu eleştiri ilk bakışta yararcılığa son darbeyi indirmektedir. Gerçekte ise, göründüğü kadar yıkıcı olmaktan uzaktır. Söylediğimiz gibi, güzergâhı kullanan kişiler “psikolojik açıdan aynı" olsalar, en fazla zaman tasarrufu sağlayan değişke, en fazla zevk veren değişke olmaya iyice yaklaşacaktır. Dolayısıyla X ve Y’nin psikolojik açıdan aynı kişiler olduklarını ileri sürecek iyi nedenler varsa, yararcılığa yöneltilen biraz önceki eleştiri bir yana bırakılabilir. Bu tür nedenler de vardır aslında. Gerçekten de, bir hükümetin çözmesi gereken sorunların çoğunda X ve Y birey değildirler, binlerce hatta milyonlarca insandan oluşan gruplardır. Her ne kadar, farklı iki bireyin psikolojik duyarlılığı hakkında kesin olarak hiçbir şey söylenemezse de, büyük sayıların yasası, aynı topluluktan rastgele seçilmiş iki grup insanın ortalama olarak benzer bir psikolojiye sahip olacaklarını ileri sürme olanağı verir. İki birey seçildiğinde, biri aşırı duyarlı ve diğeri az duyarlı iki kişiyle karşılaşma tehlikesi vardır (bu durumda onların hissettikleri toplam mutluluğa dair hiçbir şey söylenemez). Buna karşılık, elimizde yeterli büyüklükte iki grup bulunduğunda, grubu oluşturan kişi sayısı yüksek olduğu ölçüde, iki grubun ortalama duyarlılık düzeyi de o ölçüde birbirine yakın olacaktır. Bu koşullarda, X ve Y'nin psikolojik açıdan aynı oldukları duruma yaklaşılacak ve güzergâhların toplam süresini asgariye indiren otoyol değişkesi seçilerek, mutluluğu azami hale getiren değişkenin epeyi benzeri elde edilecektir.

İlke olarak zevkin ölçülmesini gerektirdikleri için görünüşte çözülemez gibi duran epeyi fazla sayıdaki sorun, bu yönteme başvurarak, iyice makul gibi görünen yaklaşık bir çözüme kavuşur. Alfred Marshall ve A.C. Pigou, zenginlerden yoksullara doğru gelir transferlerini “kuramsal olarak” haklı

göstermek için bu tür bir gerekçe kullanmışlardır. Zevkin ölçülmesiyle ilgili bütün bu tür sorunlar, bu dolaylı yolla, esasında, kazanılan zamanı, kaza sayısını, yaşam beklentisini, çocuk ölüm oranını ya da kolayca ölçülebilir bir başka büyüklüğü ölçmekten ibaret teknik sorunlar düzeyine indirgenebilir. Bu durumlarda "çok benzer degişkenler"den *(proxi variables)* söz edilebilir. Bunlar, zevkin aksine, doğrudan ölçülebilir değişkenlerdir ve onları azami hale getirerek ortak mutluluğun da azami hale getirilmesine yardımcı olunduğunu düşünmek için -en azından söz konusu sorunla ilgili olarak- yeterli nedenler vardır.

Belirtelim ki bu görüş açısından "zevk", kendileri de dolaylı bir biçimde ölçülen bazı fiziksel büyüklüklerden o kadar da farklı değildir. Örnek olarak bir vücudun ısısını alalım; klasik bir termometrenin ölçtüğü ısının kendisi değil, cam bir tübün içinde bulunan cıvanın (ya da renkli bir sıvının) *genleşmesidir.*

Bentham'ın mutluluğun ölçülmesi üzerine görüşü

Daha yukarıda, Bentham'ın kitabındaki bölümlerden birinde bir *pay* zevki ölçmenin "ideal" yöntemini betimleyişini gördük. Bu yöntem, önce, *her bireyin* hissettiği zevki ölçmekten ve sonra da bir tutar elde etmek üzere toplamaktan oluşur. Bazı yorumcular ünlü "Benthamcı hesabın" bundan ibaret olduğunu ve yasa koyucunun iki yasa tasarısı arasında bir seçim yaparken *harfi harfine* bu yöntemi izleyerek hareket etmesi gerektiğini sanmışlardır. Bentham'ın (ya da zeki olan birinin) aklından geçirdiği şey kesinlikle asla bu değildir. Bir yasa tasarısı hazırlamak için hangi tarzda hareket edilmesi gerektiğini ayrıntılı biçimde açıkladığı çok sayıdaki metin, onun böylesine bir saçmalığı asla düşünmediğini açık ve seçik bir biçimde göstermektedir. Bir sürecin "ideal olarak basitleştirilmiş" bir dünyada nasıl gelişeceğini betimlemek bir şeydir; bunun somut dünyada uygulanacak en iyi yöntemini bulmak başka bir şeydir. Bu anlamda, "ideal" bir hesaplamanın neye benzediğini yazdıktan hemen sonra Bentham şöyle der: "Bu yöntemin, ahlaki her yargıya ya da hukuki her işleme lam anlamıyla uygulanması beklenmemelidir. Bununla beraber, daima *göz önünde bulundurulması gerekir (kept* in view); ve gerçekten izlenen yöntem ideal yönteme ne ölçüde yaklaşırsa, o ölçüde de şaşmaz bir nitelik kazanacaktır."

Bentham, sözü edilen ufak bölümü (üç buçuk sayfalık) kaleme alırken yalnızca şu noktayı vurgulamak istiyordu: Yasa tasarıları öneren yasa

koyucu, her yasamanın hedef alması gereken *tek amacın*, “yurttaşların yetkinliği” ya da “tanrısal iradenin gerçekleşmesi” ya da başka bir ideal olmadığını, “toplumun mutluluğu” olduğunu göz önünde bulundurmalıdır.

Sidgwick de bu konuda Bentham’la aynı görüşü paylaşıyordu; işte onun konuya ilişkin söyledikleri: “Yararcı muhakemelerin kaçınılmaz biçimde yaklaşık olmalarının gerekmesi, onları söz konusu olan durumun kabul edeceği kadar belirgin bir hale getirmeyi denememek için bir neden değildir. Yapılması gereken ideal hesaplama tipi mümkün olduğu kadar açık biçimde göz önünde bulundurulursa, akla yatkın bütün veriler matematik kesinlikle değerlendirilebilirse, bu doğrultuda başarılı olunur.”

Yarar ölçütünün aşırı karmaşıklığı

Yararcılığa yöneltilen diğer bir eleştiri, yarar ölçütünün uygulanmasını gerektiren muhakemelerin *aşın karmaşık niteliğiyle* ilgilidir. Daha yukarıda, bazı filozofların (Turgot, Kant, vd.) yararcılığı *kuramsal açıdan yanlış* bulduklarını görmüştük. Onlara göre, mutluluk, insanoğlunun yeryüzündeki en üstün amacı *değildir.* Şimdi incelediğimiz eleştiriye göre ise, yararcılığın “kuramsal açıdan” doğru olması mümkündür ama pratikte uygulanması çok tehlikelidir. Bu eleştiriyi yapanlar, her siyasal önlemin, her yasanın, kimisi mutlu, kimisi mutsuz birçok sonuca yol açtığını ileri sürerler. Dünya hayli karmaşık olduğu için, akla en aykırı siyasal önlemler kimi kez mutlu sonuçlar doğurur ve bir yasanın yararlı sonuçlarının dökümünü yapanlar ile onun zararlı sonuçlarını hatırlatanlar arasındaki tartışma hızla içinden çıkılamaz hale gelir; öyle ki sonunda sadece bir avuç uzman işin mahiyetini kavrayabilir. Hatta bu tür durumlarda uzmanlar arasında bile hata yapma riski, aralarındaki görüş ayrılıklarının da doğruladığı gibi, çok büyüktür. Peki o zaman ortalama bir yurttaş (olumlu ya da olumsuz oy kullanacak olan kişi), böyle bir karmaşıklık karşısında, bir yasa tasarısının mutlu ya da mutsuz sonuçlar doğuracağına dair nasıl karar verebilir? Dolayısıyla, yarar ilkesinin kötü yasalara yol açması şaşırtıcı değildir. O zaman, ortalama yurttaşın, iyi yasaları kötü yasalardan ayırt etmesini sağlayacak daha güvenli, daha az karmaşık başka bir ölçütün var olup olmadığını bilme sorunuyla karşı karşıya kalırız. Condorcet bu ölçütün var olduğunu söylemektedir bize: “Her yasayı ayrı olarak değerlendirmek; onun adalete, doğal hukuka aykırı düşüp düşmediğine bakmak çok daha *basittir.*”

"Kutsal" ya da "pazarlık konusu olmayan " değerler

Yararcılığa yöneltilen diğer bir eleştiri ise, toplum için ek bir mutluluk sağlamak amacıyla da olsa *asla* feda edilmemeleri gereken "kutsal" ya da "pazarlık konusu olmayan" değerlerin varlığına inananlar tarafından yapılmıştır. Condorcet yaşamının sonunda ölüm cezasına bu görüş açısından karşı çıkmıştır. Bunu, idam cezasının yol açlığı sonuçlar toplamının, kısaca, yarardan çok zarar getirdiğini düşünen bir yararcının bakış açısını benimsediği için değil, yaşamı "kutsal" bir değer olarak kabul ettiği için yapmıştır. Condorcet, "Benthamcı" türde bir hesabın sonunda, bu kurumun yarattığı sonuçlar bütününün daha ziyade olumlu olduğu ortaya çıksaydı bile ölüm cezasına karşı cephe alırdı.

Günümüzde, pazarlık dışı değerler olarak çoğunlukla "onur", insan kişiliğinin "bütünlüğü", "demokrasi'', "çeşitlilik", vd. gibi değerlerden söz edilmektedir. John Rawls, *Adalet Kuramı* kitabında bu görüş açısını savunur: "Amacım, diye yazar, yararcı düşünceye seçenek oluşturabilecek bir adalet kuramı hazırlamaktır... Her insanın bir dokunulmazlığı vardır... Bu dokunulmazlık, genel olarak toplumun huzurundan bile üstündür... Adaletten doğan haklar, *siyasal pazarlıkların* ya da *toplumun yaran hesaplarının konusu olamazlar.*"

Bu bakış açısı Condorcet'nin aşağıdaki satırlarda dile getirdiği görüşe benzer: "Ticaretin gelişmesi, ulusal zenginlik, adaletle karşılaştırılamaz... Bir ulusun güçten ve zenginlikten olan çıkarı, tek bir insanın hakkı karşısında silinip gitmelidir; aksi taktirde, düzenli bir toplumla bir hırsız sürüsü arasında hiçbir fark kalmaz."

"Yaşam" pazarlığı

Ölüm cezası, 18. ve 19. yüzyıllarda, şiddet içermeyen suçlar da dahil olmak üzere kamu yararı yaklaşımlarıyla çoğunlukla haklı bulunurdu. Gerekçelerden biri (ama tek değil) caydırma gerekçesiydi: Bu cezanın uyandıracağı korkunun, olası suçluları caydıracağı, böylece suç sayısını azaltıp genel mutluluğu artıracağı kabul ediliyordu. Örneğin, Adam Smith savaş sırasında uyuyup kalan zavallı bir nöbetçinin infazını bu görüş açısından yola çıkarak onaylamıştı.

Günümüzde, yararcılar "canavarca" denilen cinayetler için bile, ölüm cezasına genellikle karşıdırlar: Yaşamın "kutsal" ya da "pazarlık dışı" olduğunu düşündükleri için değil; ölüm cezasının neden olduğu bütün

sonuçlar doğru şekilde hesaplandığında, bu kurumun mutluluktan çok acı verdiğinin ortaya çıktığını düşündükleri için... Gerçekten, bir yandan, tecrübeler bu cezanın caydırıcı etkisinin sanıla- bileceği kadar tartışmasız olmadığını gösterir gibidir; diğer yandan da, günümüzde, bu kurumun genel bir şiddet ortamı oluşturmaya ve yaşama saygıyı hiçe sayarak genel mutluluğa son derece aykırı bir ortam yaratmaya katkıda bulunduğuna inanılmaktadır.

Öyleyse, ölüm cezasına itiraz eden yararcılar “kutsal” bir değer (yaşam) ile toplumsal bir yararı (ek bir mutluluk) “karşılaştırmaya” hiçbir şekilde karşı değildirler. Onlar bu tür “karşılaştırmalardan” yanadırlar. Ölüm cezasına karşı muhalefetleri, böyle bir değerlendirmeyi kabul edilemez olarak görmelerinden değil, söz konusu değerlendirmenin irdelenen kurum için olumsuz bir sonuç vermesinden doğar. Her şey hesaba katıldığında, ölüm cezasına yer vermeyen bir toplumun ölüm cezasını kabul eden bir topluma oranla daha mutlu olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Bazı insanların yaşam hakkı ile toplumun genel mutluluğu arasında bir karar verme sorunu, sadece ölüm cezası konusunda kendini göstermez; sanıldığından çok daha fazla gelir gündeme. Örneğin, Fransa gibi çağdaş bir toplumda trafik kazalarında her yıl aşağı yukarı on bin kişi ölmektedir. En fazla hız saatte otuz kilometreyle sınırlanmış olsa, araba sürücülerinin bundan elde edecekleri yarar hatırı sayılır ölçüde azalır ama bu ölümlerin çoğu da engellenir. Ne var ki toplum, sadece, milyonlarca araba sürücüsünün alacağı zevki ve kazanacağı zamanı artırma uğruna her yıl binlerce yaşamı feda etmeyi yeğlemektedir. Aynı şekilde, her yıl binden fazla insan iş kazaları sonrasında can vermektedir. Çeşitli meslek dallarında güvenlik kuralları daha katı olsa, bu kurallara saygı gösterildiğini denetlemekle yükümlü müfettişlerin sayısı artırılsa, işletmelerin üretim kolaylıklarına ket vurulacak, verimlilikleri belki de azalacak ama ölümle biten kazaların sayısında da düşme sağlanabilecektir. Toplum burada da, işletmelere ek sıkıntılar dayatmaktan ziyade biraz daha fazla insanın yaşamından olmasını tercih etmektedir.

Yararcı öğretide "insan hakları" ve "kurallar"

Yararcılığın, Ronald Dworkin ya da Amartya Sen gibi bazı muhalifleri bu öğretinin “insan haklarına” yeterli önemi vermediğini, bu hakları gerçek anlamıyla ciddiye almadığını ileri sürerler. Bu yazarlar, yararcı bir

düşünürün, bir sözün yerine getirilmemesi ya da bir insanın meşru mülkiyetine saygı gösterilmemesi olayını, bunun genel yararı artırdığı özel durumlarda, başka bir etik öğretinin yandaşına göre daha kolayca kabul edebileceğini düşünürler.

Bu eleştiride, farklı birçok sorun arasındaki bir karışıklık vardır. Ahlak ve hukuk kuramcıları, ahlakın ve hukukun yönelmesi gereken *amaç* (ister *toplumun mutluluğu* isterse başka bir amaç) konusunda hangi kanıda olurlarsa olsunlar, daima *iki tür görev* (ve bununla bağlantılı iki tür hak) olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Birinci görevler büyük bir açıklıkla tanımlanmalı ve bunlara *istisnasız* saygı gösterilmelidir (örneğin bir borcu ödemek gibi); İkinciler ise daha az kesin ve daha az zorunlu olmalıdır (otobüsle yerini yaşlı bir kadına verme görevi gibi). Yararcılar da istisna getirmezler, onlar da bu iki tür görev ayrımına katılırlar. Öğretilerinin özgüllüğü, bu iki tür görev ya da hak arasındaki sınır çizgisini *akim* ya da *doğanın* değil, *kamu yararının* belirlemesi gereğine dayanır.

Mülkiyet hakkını (ve bununla bağlantılı olan başkalarının mülkiyetine saygı gösterme görevini) ele alalım. Yararcılar, genelde, bir toplumun bu alanda kabul etliği hakların ve görevlerin istisnasız güvence altına alınması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunun nedeni, bireylerin, bazı teminatlara, bazı hizmetlere kesin olarak güvenemedikçe hangi çapla olursa olsun tasarılar geliştirmeyecekleri ve bunları iyi sonuçlandırmayacakları olgusuna dayanır. Hume’dan bir alıntı aktaralım (madem ki Bentham yarar ilkesini ondan almıştır): “Kamu yararı, diye yazar Hume, mülkiyet sorunlarının genel ve *katı* kurallar vasıtasıyla düzenlenmesini gerektirir.”

Yargıçlar her özel durumda kendine özgü yararı hesaplamaya koyulurlarsa (istisnalar koyarlarsa), öylesine bir belirsizlik olur ki ortada ne büyük çaplı sanayi ne de ticaret kalır. Bazı görevlerin istisna olmaksızın yerine getirilmesi gereği (buna karşılık bazı görevler daha az kesin olabilirler), bunun *toplumun mutluluğunu* kolaylaştıracak olması yüzündendir. Hume'un altını çizdiği gibi: “Bir göreve saygı duyulması lehinde, *bu saygıda ne ölçüde kusur edilmezse* toplumun da o ölçüde yüksek bir mutluluk düzeyine erişeceğini kabul etmekten daha sağlam hangi gerekçe tasavvur ya da temenni edilebilir?"

Yararcılıkta, *her koşul altında* saygı gösterilmesi gereken hakların diğer etik öğretilerdeki haklardan ne *daha fazla* ne *daha az* önemi vardır. Sadece onları haklı göstermek için (bir hakka istisnasız saygı gösterilmesi,

diğerinin ise öyle olmaması gerektiğini dile getirmek için) kullanılan gerekçe farklıdır.

Mill’in tartışma özgürlüğüne ilişkin daha yukarıda özetlediğimiz gerekçesi, hakların yararcı öğretideki statüsüne (ve geçerlik alanlarına) iyi bir örnek sağlar. Yöntem, modern bir toplumun entelektüel yaşamının (düşüncelerin incelenmesi, tartışılması, yayımlanması, vd.) karmaşık gerçekliğini ayrıntılarıyla incelemekten oluşmaktadır. Burada amaç, kamu yararının hiçbir zaman hiçbir baskının uygulanmamasını gerektirdiği, sınırları açıkça belirtilmiş alanları ayırt etmektir. *Doğaya* ya da *ahla dayalı* özgürlüklere ya da insan haklarına karşıt olarak *yarar temeline dayalı* “temel özgürlükler’' ya da “insan hakları" bu yöntemle bulunur. Mill'in söz ettiği gibi: “Dolayısıyla, bir hakka sahip olmak, bana kalırsa, toplumun yararlanmamı sağlaması gereken bir şeye sahip olmak demektir. Herhangi bir kimse buna karşı çıkar ve toplumun niçin böyle yapması gerektiğini sorarsa, ben ona genel yarar dışında başka bir neden gösteremem.” İnsanoğlunun, *kamu yaran* dışında başka bir temele (doğaya ya da akla) dayalı hakları (ve görevleri), yararcılar tarafından budalalıklar (Bentham'ın ünlü cümlesindeki deyişiyle “saçmalıklar") olarak kabul edilir. Bentham bu cümlesinden hareketle sık sık eleştirilir ama Hume’un bu soruna ilişkin tavrı da tamamen aynıdır. Tek fark, insan haklarının "cambaz ayaklığı üzerinde saçmalıklar" olduğunu söylemek yerine (Bentham’ın yaptığı gibi), Hume’un bunların *harcıâlem batıl itikatlar* olduklarını dile getirmesidir: “Bu koşulu [*kamu yararını ve genel huzuru*] hesaba katmadığımız zaman... itiraf etmek gerekir ki, haklar ve mülkiyet konusundaki bütün saygımız, *batıl itikatların* en bayağısı ve *en harcıâlemi* gibi tamamen temelsiz görünür."

Kamu yararının rolü, mülkiyet hakkının daha yakından incelenmesiyle daha iyi anlaşılacaktır. Mülkiyet hakkı tam olarak neden oluşur? Bunu yanıtlamak için birçok noktaya açıklık kazandırmak gerekir. Önce, mülkiyetin hangi nesnelere uygulandığını ve hangi nesnelerin uygulama alanı dışında kaldığını belirlemek gerekir: Sözgelimi, Fransa’da insani varlıklar bir kimsenin malı haline gelemezler ve ticari meta olarak kullanılamazlar. Vücudun organları, nehirler ve deniz kıyılan için de bu böyledir. Dahası, bir nesne üzerinde mülkiyet hakkı uygulanabilecek olduğunda, bunun süresini ve içerdiği yükümlülükleri belirlemek gerekir. Sözgelimi, Fransa'da ellerimle ürettiğim bir nesne sonsuza kadar (bana ve

mirasçılarıma) aittir; buna karşılık, yazdığım bir kitap üzerinde mirasçılarımın hakkı ölümümden altmış yıl sonrasına kadardır. Teknolojik bir buluş ise ancak on yıllığına benimdir. Ve nihayet, bir nesnenin bana ait olduğu söylendiğinde *bu onunla istediğimi* yapabileceğim anlamına gelmez. Sözgelimi, bir toprak mülkiyeti diğer mülkiyetlere geçiş izni tanımalı, bir gemi sahibi deniz kazasına uğramış insanlara yardım için durmalı; bir ormanın sahibi yangın durumunda ağaçlarını kesmeli, hayvan yetiştiren bir kimse bir salgın durumunda hayvanlarını gözden çıkarmalıdır, vd. Yararcılara göre bütün bu sınırları kamu yaran belirlemelidir.

Ancak, devletin yurttaşları saygı göstermekle yükümlü kılması gereken hakları ve görevleri belirlemek için yarar ilkesini uygulamaya kalktığımızda, ortaya daima üzücü özel durumlar da çıkacaktır. Hume'un dediği gibi: “Kamu yararına mümkün olduğu kadar iyi hizmet edecek şekilde benimsenen bu kurallar, yine de, ne her özel mutsuzluğu engelleyebilir ne de her durum için yararlı sonuçların güvencesini verebilir."

Peki bu durumlarda ne yapılmalıdır? Kurala harfi harfine riayet önemli bir yarar sağladığında ancak bir budala istisnalar talebinde bulunur. Şöyle yazar Hume: “Özel koşullardan ve niteliklerden doğan zararların ve sıkıntıların hepsi için bir *telafi hakkı* vermek yeterlidir.”

Özel durumlardan doğan sıkıntılar, kuralın harfi harfine uygulanmasından kaynaklanan yarardan çok daha önemli olduklarında, bu, kötü bir kural seçtiğimizi ya da bizim başka kuralların uygulanabileceği koşullar içinde olduğumuzu gösterir. Ve etik öğretilerin tümü, olağanüstü koşullarda sözgelimi savaş dönemlerinde mülkiyet için, düşüncelerin ifadesi için farklı kuralları geçerli sayar. Hume’un ifade ettiği gibi: “Kamu otoritesi, daha az acil durumlarda bile, mülk sahiplerinin rızası olmadan ambarları açar. Bunu yaparken, *haklı olarak* hakimlerin yetkisinin tam bir hakkaniyetle buraya kadar uzanabileceğini varsayar. ”

“Herhangi bir kimse, olağanüstü durumlarda bireylerin özel mülkiyetini çiğnemeye ve yalnızca kamu yararım gerçekleştirmek uğruna yapılmış bir ayrımı, kamu yararı için feda etmeye karşı çıkar mı?

Aynı sorunlardan söz ettiğinde John Stuart Mill şöyle der: “Yarar ilkesi, herhangi bir işe yarıyorsa, kesinlikle, birbirleriyle çelişkili olan yararları tartmaya ve içinde bir ya da diğer yararın ağır bastığı alanın sınırlarını çizmeye yarar.”

Böylece Harsanyi ve Bernard Williams gibi yazarların icat ettikleri “eylemle ilgili yararcılar” (genel kuralların yararını anlamamış olanlar) ile “kuralla ilgili yararcılar" (Hume gibi, bazı kuralları askıya alan *olağanüstü koşulları* kabul etmeyenler) sınıflamasının ne kadar saçma olduğu anlaşılmış olur. Sanki bu saçma öğretilerin herhangi birini benimseyen ciddi düşünürler hiçbir zaman olmamış gibi...

Fizyolojik bir olgu: Zevk

Yararcılığa yöneltilen diğer bir eleştiri, “zevk” diye adlandırılan şeyin biyolojik ve fizyolojik doğasıyla ilgilidir. “Materyalist” belirli bir geleneğe göre, zevk ve acı, beyindeki atomların ya da moleküllerin belirli bir “hareketinin” ürünü olmaktan öteye gitmezler. Bu sav kabul edilecek olursa, zevkin ve acının en üstün iyi düzeyine yükseltilmek için biraz fazlaca fizyolojik kaçtıkları düşünülebilir. Bu yorum doğru ise, yararcılık, iyi eylemleri kötü eylemlerden ayıran tek özelliğin, iyi eylemlerin beyindeki bazı moleküllerin bu tür hareketlerine yol açma özelliğine sahip bulunmaları olduğunu ileri sürmektedir.

Bu eleştiriyi dile getiren yazarlar, yararcı savın saçmalığını daha iyi onaya koymak için bizi ilgilendiren moleküler hareketlerin (zevke yol açan hareketlerin), aynı zamanda, kimyasal ürünlerle de ya da doğrudan beyindeki nöronlara bağlanan bir “zevk makinesi”yle de tetiklenebileceğine dikkati çekerler. Onlara göre, gelecekteki bir toplumda, kimya ve fizyoloji yeterli gelişmeler kaydettiklerinde, elimizde mutluluk diye adlandırdığımız zihinsel durumları tam olarak sağlayacak ve üstelik bunu günümüzdeki ilaçların ve öforizanların (yoğun bir iyimserlik, hoşnutluk ve neşe duyguları yaratan maddelerin - ç.n.) yan etkileri olmaksızın gerçekleştirecek haplar ya da makineler olacaktır. Peki o zaman iyi ve kötü arasındaki fark kaybolacak mıdır ya da hırsızlık ve yalancılık gibi eylemler bir kötülük olmaktan çıkacak mıdır? Böyle olursa, sonunda, başkalarına acı verdikleri için kötü olarak kabul edilen (ihanet gibi ya da bir sözün tutulmaması gibi) bütün bir eylemler topluluğu nötr hatta iyi hale gelecek, birkaç hapın yutulması bu eylemlere eşlik eden acıyı gidermeye yetecektir.

Yararcılığın bu muhallerinin onaya koymak istedikleri düşünce, hırsızlık gibi, yalancılık vd. gibi eylemlerin yalnızca, acı ve üzüntü vermeleri yüzünden değil, onlara genellikle eşlik eden acı uygun dozda bir ilaç

yönetimiyle etkisiz hale getirildiğinde bile varlıklarını koruyacak daha derin nedenler yüzünden de, kötü eylemler olduklarıdır. Buradaki düşünce, zevkin ve üzüntünün iyiye ve kötüye eşlik eden belirtiler olduklarıdır (biraz, ateşin hastalığa eşlik etmesi gibi). Bir hastalığın dış belirtisi ortadan kaldırılabilir ama yine de hastalıktan etkilenen kişi hasta olarak kalır. Aynı şekilde, bir eylem, yol açtığı acı ortadan kaldırılsa bile kötü bir eylem olarak kalır. Bu sav doğruysa, bundan çıkan sonuç, mutluluğun, iyinin ve kötünün en üstün ve son ölçütü olmadığıdır. Ve yararcılık çöküntüye uğrar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Doğal Hukuk ve Liberalizm

“Her şey, belirsiz bir ilke olan ve kötü yasaların temel nedenini oluşturan, toplumun en büyük yaran ilkesini değil, doğal haklardan yararlanmanın sürdürülmesini hedef almalıdır."

CONDORCET

“Düşüncenin geliştirildiği bütün çağlarda, iyinin ve kötünün ölçütünün yarar ya da mutluluk olduğunu ileri süren öğretinin kabul görmesinin önündeki en güçlü engellerden biri adalet fikrinden doğmuştur."

JOHN STUART MILL

Yarar ilkesi, oldum olası, birçok düşünürün kafasını karıştırmıştır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu ilke, kimileri için sadece bir yanılgıdır: Bu yazarlara göre, mutluluğun en üstün iyi olduğu; iyinin ve kötünün son ölçütü olduğu doğru değildir. Kimileri için ise, yarar ilkesi teorik olarak doğrudur ama pratikte uygulanamaz.

Dolayısıyla karşımıza yarar ilkesinin yerine hangi ilkeyi koyabileceğimiz sorunu çıkar. Yasaların ve kurumların iyi mi yoksa kötü mü olduklarına karar vermemizi sağlayacak ölçüt ne olabilir? Son etik ölçütün yerine doğal aday iyiden iyiye belirlenmiş gibidir: *Adalet.* Yasalar adalete uygunlarsa iyi, adalete aykırı düşerlerse kötüdürler. Bu da, adaletten ne anladığımızı bilmeyi getirir gündeme.

Hepimiz sahip olduğumuz *doğal bir* duygu sayesinde bir eylemin “haklı" mı yoksa “haksız" mı olduğunu “hissederiz". Birçok insanın birleşip diğer bir insana, onun binbir güçlükle kazanıp bir kenara koyduğu parasını gasp etmek amacıyla vurup durduğunu gördüğümüzde, bunun *haksız* olduğunu kendiliğinden “hissederiz". Savunmasız bir sürü yaşlı kadının paralarını çarpan bir dolandırıcının üç yıl hapse mahkûm edildiğini öğrendiğimizde ise bunun haklı olduğunu “hissederiz”. İlk olayda bir hoşnutsuzluk duygusu kaplar benliğimizi. İkinci olayda ise hoş bir duygu yayılır içimize. Her iki durumda da, bizi saran duygu, olayları öğrenir öğrenmez, söz konusu eylemlerin yol açacakları sonuçları ya da etkileri değerlendirmek için en ufak bir girişimde bulunmadan, hemen o an çıkar ortaya. Bir eylemin bizde uyandırdığı haklılık ya da haksızlık duygusu genellikle diğer duygulardan

öylesine güçlü ve öylesine farklıdır ki, bu eylemlerde onlara özgü bir niteliğin -haklı ya da haksız olma niteliğinin-varlığını belirtir gibidir. Nasıl, sözgelimi, bir besin maddesinin sahip bulunduğu tuzlu ya da şekerli olma özelliğini; veya bir içeceğin sahip bulunduğu sıcak ya da soğuk olma özelliğini nesneye özgü bir nitelik gibi düşünüyorsak, aynı şekilde, adalet duygusunun gücü ve belirginliği de, eylemlerin haklı ya da haksız olma niteliğine -onların sahip oldukları yararlı ya da zararlı olma özelliğinden hiç kuşkusuz farklı gibi görünen bir niteliğe- sahip bulunduklarını düşündürmektedir.

Dolayısıyla, gündeme gelen sorun, bu haklılık ve haksızlık duygusunun daha derin bir gerçekliğin -daha açıklıkla ve anlaşılırlıkla bilinse eylemlerin, yasaların ve kurumların iyi mi yoksa kötü mü olduklarını belirten ölçül olarak kullanılabilecek bir gerçekliğin- yansıması olup olmadığını bilmektir. Sorun, “adalet" kategorisinin, gerçeklikte değilse bile en azından mantıksal bağlamda, bir varlığa -adalet duygusunun onun az ya da çok sadık bir yansıması olacağı bir varlığa- sahip bulunup bulunmadığını bilmektir. Eğer haklı ve haksız olana ilişkin kendiliğinden ortaya çıkan duygunun ardında mantıksal bir gerçeklik varsa, bu gerçeklik bir tür hukuki kod, daha önceden varolan hazır bir hak, kısacası doğal bir hak olacaktır. Bu doğal hukukun kökenine -onu daha iyi tanımak amacıyla- inmeyi sağlayacak bir yöntem var mıdır? Bu, “doğal hukukun kaynaklarının” neler olduğu meselesidir.

Doğal hukukun kaynakları

Adalet sözcüğü doğal hukukla eşanlamlı olduğuna göre, karşımıza bu doğal hukukun neden oluştuğunu bilme sorunu çıkar. Doğal hukukun ne olduğunu kavramayı hangi yöntemle başarabiliriz? Bu sorunun genel hatlarıyla üç yanıtı vardır: *Tanrısal esin; ahlak duygusu ve insan aklı.*

Birinci yanıta göre, doğal hukuk Tanrı’nın *iradesinden* başka bir şey değildir. Bu iradeyi birçok şekilde, ama temelde *tanrısal* esin yoluyla keşfedebiliriz. Kilisenin, doğal hukukun, en azından kısmen, “tanrısal bilgeliğin bir türevi” olduğunu savunan geleneksel öğretisi budur. Bu görüş açısının yandaşlarına göre, tanrısal esinin yardımı olmasa, (insanın çeşitli doğal haklarının dökümünü yapan) 1789 *İnsan Hakları Bildirisi* bile kaleme alınamazdı. Bu anlamda, kardinal Decourtray’a bakılacak olursa *1789*

Bildirisi “İncil’e özgü esin olmasa bu metne asla dahil olamayacak değerlerin ifadesini” içermektedir.

İkinci bir görüş açısına göre, Tanrı’nın, doğal hukuku bize tanıtma yolu olan “risalelerle” daha az bağlantılı olan bir yol vardır: *Ahlak duygusu.* Tanrı’nın insanın yüreğine yerleştirdiği *ahlak duygusu,* tıpkı dokunma duyumuzun bize soğuğu sıcaktan ayırt etme fırsatı vermesi gibi, iyiyi kötüden ayırt etmemize imkan tanır. Nitekim, Thomas Jefferson'a göre, akıldan başka ayrıca: “[...] Bu iyiye ve kötüye dair ahlak duygusu vardır; bu duygu, tıpkı tatma ve dokunma duyusu gibi, her insanda onun doğasının bir parçasını oluşturur.” Ve Turgot ile Condorcet’nin dostu olan D’Alembert şöyle yazar: “[...] İnsanların birlikte yaşamalarını isteyen doğa, onları, davranışlarına ışık tutması gereken kuralları muhakeme. yoluyla arama sorumluluğundan bağışık tutmuştur; doğa bu kuralları insanlara *bir tür esin* vasıtasıyla öğretmiştir.”

“Esin”den ve “ahlak duygusu”ndan sonra doğal hukukun kabul edilebilir üçüncü kaynağı insan *aklıdır.* Akıl, insan doğası hakkındaki bazı genel aksiyomlardan tümdengelim yoluyla, adil yasaları ve kurumları adil olmayanlardan ayırt etme olanağı verir. Dolayısıyla doğal hukuk bir bilim ve hatta tümdengelimli bir bilimdir. Doğal hukukun “rasyonalist” akımının ileri sürdüğü budur ve 18. yüzyılda yararcı olmayan liberalizmi, daha çok insan *hakları öğretisi* adıyla bilinen ve bu bölümün geri kalan kısmında söz konusu edilecek olan liberalizmi doğuran işte bu akımdır.

Doğal hukuk ve insan aklı

Bu bölümde söz ettiğimiz liberaller, doğal hukukun kavranmasında aklın önem taşıdığını ileri süren ilk kişiler değildirler elbette. Kilise geleneği de (özellikle Thomas Aquinas aracılığıyla) aklın kullanılmasına karşı çıkmamıştır. Sadece aklın bütün bir ahlakı keşfetmek için yeterli olmadığı; çünkü belirli bir anda aklın bir sınıra dayandığı ve tanrısal esine başvurmanın kaçınılmaz hale geldiği konusunda uyarmıştır bizi.

“İnsan hakları” geleneğinin liberal düşünürleri, aklın, doğal hukuk meselesinin bütününü kavramak için yeterli olduğunu dile getiren ilk kişiler de değildirler. Önceki kuşağın “rasyonalistlerinin”[12] bakış açıları da bu doğrultudadır. Sözgelimi Pufendorf şöyle der: “ [...] itiraf ediyorum ki,

kutsal metinler bize doğal hukukun ilkelerini daha açık bir şekilde görmemiz açısından geniş ölçüde ışık tutar. Ama bu, söz konusu ilkelerin [...] *yalnızca doğal aklın güçleri tarafından* keşfedilebilmesini ve sağlam biçimde kanıtlanabilmesini engellemez.” Liberallerin özgüllüğü, hukuki ve tümdengelimli muhakemelerinde sistemli biçimde özgürlük sonucuna varmalarıdır. Ne var ki, rasyonalist öncellerinin en ünlüsü olan Pufendorf'un durumu bu şıkka uymaz; onun bazı koşullarda köleliği, sansürü, savurganlığı önleme yasalarını, vd. kabul ettiğini daha önce görmüştük.

Bu rasyonalist geleneğe göre, ahlak (ya da doğal hukuk), “basit”, “kendi içinde apaçık” “su götürmez" ya da “sarsılmaz" belirli sayıda aksiyomdan ya da ilkeden *tümdengelim yoluyla* ulaşılan gerçekler bütününün oluşturduğu *bir bilimdir.* Pufendorf der ki: “Ahlak, sarsılmaz temellere dayanır. Bundan dolayı ahlaktan sağlam bir bilim yaratacak çapta gerçek tanıtlamalar elde edilebilir.” D'Alembert daha da ileri gider: “Ahlak, belki de bilimlerin en eksiksiz olanıdır; ahlakın ilkeleri olan gerçeklere ve bu gerçeklerin bağlantılarına gelince [...] ahlakın bütün kuralları zorunlu bir bağlantı yoluyla bilimden türemiştir.”

İnsan hakları eğilimli liberaller, özgürlüklerin bazı aksiyomlardan mantıksal biçimde doğan kurumlar oldukları sonucunu “çıkarıyorlardı”. Bu da iki sorunu gündeme getirmektedir. Birincisi, doğal hukuk muhakemelerinin hareket noktası olan bu aksiyomlar ya da ilk ilkeler nereden kaynaklanırlar ve neden oluşurlar? İkincisi, “nitel tümdengelim” olarak adlandırabileceğimiz ve ikincil ya da türetilmiş gerçeklerin söz konusu aksiyomlardan ya da ilk ilkelerden elde edilmesini sağlayan bu mantıksal işlem neden oluşur?

Temel aksiyom: insan toplumsal bir hayvandır

Doğal hukukun temel düşüncesi, doğaya uygun olanın iyi, doğaya ters düşenin ise kötü olduğudur. Bundan çıkan sonuca göre, doğal hukukun aksiyomlarını keşfetmek için çıkış noktası, *doğanın,* özellikle insan doğasının *gözlemlenmesi olmalıdır.* Bu gözlem, insanın doğası gereği *toplumsal bir hayvan* olduğunu göstermektedir; insanın fiziksel yapısı, açıkça, onun toplum halinde yaşamak için yaratıldığını ortaya koymaktadır. İnsanın, bir yandan, birçok *doğal gereksinmesi* vardır (giyinmek, beslenmek, ısınmak, kendisinden daha güçlü hayvanlara karşı korunmak,

vd.); diğer yandan ise, doğa onu bu gereksinmelerini karşılayabilmesi için doğrudan doğruya gerekli araçlarla donatmamıştır (insanın postu ya da pençeleri olmadığı gibi, önüne gelen her şeyi de, sözgelimi ot ya da yaprak yiyemez). Toplu yaşamın dışında, doğal gereksinmelerini feda etmeksizin tek başına da yaşayabilen bazı hayvanların aksine, insanoğlu kendi gereksinmelerini ancak diğer insanlarla ortaklaşarak gerektiği gibi karşılayabilir. Dolayısıyla toplum halinde yaşamak, insanın *doğal gereksinmelerinin, onun bunları Leh başına karşılayabilme olanaklarının ötesine taşması* (diğer hayvanların aksine) yüzünden ortaya çıkmış mantıki bir zorunluluktur.

İnsanın hakları ve görevleri

İnsanın toplum halinde yaşamasının doğaya (ve akla) uygun olduğu bir kez ortaya konduktan sonra, muhakemenin ikinci bölümü, *toplumun varlığı* için *hangi koşulların mantıksal açıdan gerekli olduklarının* muhakeme yoluyla saptanmasından oluşur. Gerçekten de, toplum ancak belirli sayıda asgari koşul yerine getirilirse varolabilir; varlığını ancak insanların bazı haklardan yararlanmaları ve bazı görevleri yerine getirmeleri halinde sürdürebilir. Rasyonalistlere göre doğal hukuk tam da budur. Doğal hukuk, *toplumun düzenli ve huzurlu bir halde varolabilmesi* için *insanların saygı göstermeleri gereken haklar ve görevler bütünüdür.* Pufendorf’un ileri sürdüğü gibi: “[...] Doğal yasa, insan doğasının yapısı üzerine geliştirilen düşünceler yoluyla açıklık kazanır [...] Doğal yasa, insanın akıllı ve toplumcul doğasına kaçınılmaz olarak uygun düşen yasadır; öyle ki, bu yasaya saygı gösterilmedikçe insan türü arasında dürüst ve huzurlu bir toplum olamaz.”” Ve D'Alembert: “Her şey (ahlaki alanda), tek ama tartışılmaz somut bir gerçeğe, insanların birbirlerine olan karşılıklı gereksinmesine ve bu gereksinmenin onlara dayattığı karşılıklı görevlere dayanır.”

“İnsan hakları”

Bu bakımdan, doğal hukukun temel kurallarını özetleyen bir belge (1789 *İnsan Hakları Bildirisi* gibi bir belge) incelendiğinde, yalnızca, herkesin yararlanması gereken “doğal hakları” içermekle kalmayıp, aynı zamanda herkesin yerine getirmesi gereken “doğal görevleri" de kapsayan bir listeyle karşılaşılması beklenir. Ne var ki pratik, bu türden belgelerde, yalnızca

hakların bir dökümünü yapmayı ilke edinmiştir. Görevlere hakların karşılığı, haklardan çıkarılabilir sonuçlar gözüyle bakılmış; insan hakları bir kez tanınmaya görsün, insanın görevlerinin de tanınacağı varsayılmış; bu görevlerin sadece kendine saygı duymaktan ve ortak güç yoluyla -başkalarının haklarına saygı duyulmasını sağlamaktan ibaret olduğu düşünülmüştür. Bu bakımdan, 18. yüzyılda, doğal hukukun temelini özetlemeye çalışan resmi belgeler, *"haklar ve görevler* bildirisi" olarak değil "insan *hakları* bildirileri" olarak adlandırılmışlar ve "insan hakları" ifadesi, yavaş yavaş, daha eski olan "doğal hukuk" ve daha uzun, daha güç olan "insanın doğal hakları ve görevleri" ifadelerinin yerini almıştır.

O halde insanın hakları nelerdir? 1789 *insan Hakları Bildirisi* buna bir yanıt getirir.

"Bu haklar, *özgürlük*, *mülkiyet*, *güvenlik* ve *baskıya karşı direnme* haklarıdır."

ABD *Bağımsızlık Bildirisi* başka bir yanıt verir: "[...] Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır; Tanrıları tarafından başkasına devrolunamaz bazı haklarla donatılmışlardır. Bunlar arasında *yaşam, özgürlük* ve *mutluluk arayışı* hakları bulunmaktadır." 1793'te Condorcet ve Paine biraz farklı bir liste önerirler: "İnsanın doğal hakları [...] *özgürlük, eşitlik, güvenlik, mülkiyet, toplumsal korunma* ve *baskıya karşı direnme haklarıdır."*

Thomas Jefferson

Thomas Jefferson, 1743 yılında ABD'de Virginia'da doğdu. Özellikle ABD'nin üçüncü başkanı olarak ve 1776 tarihli *Bağımsızlık Bildirisi'nin* yazarı olarak tanındı. Bu belgede, kolonilerin anavatanlarından ayrılmalarının onların doğal hakları olduğunu savundu.

Jefferson 1760'da College of William and Mary'e girdi ve 1767'de avukat oldu.1769'da milletvekili seçildiği koloni yasama meclisinde kral George III'ün ve İngiliz Parlementosu'nun siyasetine karşı yürütülen muhalefetin yöneticilerinden biri durumuna geldi.

Önemli ilk yazısı 1774'te yayımlanan *İngiliz Amerikası Haklarının Bir özeti* oldu. 1775'te Virginia delegasyonunun üyesi olarak İl. Kıta Kongresi'ne

katıldı. Benjamin Franklin ve John Adams'la birlikte *Bağımsızlık Bildirisi'ni* yazmakla görevli komiteye atandı.

Ekim 1776'da Virginia Parlementosu'na seçildi. Burada liberal reformlar üzerine sistemli bir tasarıya girişti. Bu bağlamda, *primogéniture* (mirasın yalnızca ilk doğan erkek çocuğa devredilmesi) yürürlükten kaldırıldı; yaygınlaştırılmış ve parasız bir kamu eğitimi sistemi önerildi (ama kabul görmedi). Jefferson ayrıca kilise ile devletin tamamen ayrılmasını ve dinlerin yasa önünde tam olarak eşit sayılmasını önerdi (tasarı ancak 1786'da kabul edildi).

1782'de *Notes sur la Virginie'yi* (Virginia Üzerine Notlar) kaleme aldı. Bu metinde köleliğin kaldırılmasını önerdi. Ancak aynı kitapta, zencilerin zihinsel yönden daha aşağı olduklarını ileri sürerek ve özgürlüklerine kavuşmalarından sonra Afrika'ya gönderilmeleri önerisinde bulunarak düşünce yapısının sınırlılığını da gün ışığına sermiş oldu.

Jefferson 1784'te Avrupalı güçlerle antlaşma görüşmelerinde Benjamin Franklin'e ve John Adams'a yardım etmek üzere Fransa'ya gitti. Franklin'in yerine ABD'nin Fransa büyükelçisi oldu. Kendisini çok heyecanlandıran Fransız devriminin başlangıç dönemine tanık olmasının hemen ardından 1789 sonunda ABD'ye geri döndü.

1801'de ABD başkanı oldu ve 1803'te Louisiana'nın Napolyon Fransası'ndan satın alınması görüşmelerine başkanlık etti.

1809'da üçüncü kez görev almayı reddetti ve Virginia'ya dönüp Virginia Üniversitesi'ni kurdu.

Jefferson, çağın rasyonalist ve liberal doğal hukuk görüşünün çok kararlı bir yandaşı oldu; insanların bazı haklarla ("yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı") doğduklarını, hükümetin görevinin de bu haklara saygı gösterilmesini sağlamak olduğunu ileri sürdü; doğal hukuk kavramları, Turgot'nun ve Condorcet'nin görüşlerine çok yakın olan Jefferson 1826'da öldü.

Doğal üç temel hak

Bu doğal haklardan üçünü: *yaşam hakkını*, *özgürlük hakkını* ve *mülkiyet hakkını*, temel aksiyomu (insanın toplum halinde yaşamak için yaratıldığını

ileri süren aksiyomu) hareket noktası alarak türeten belirli muhakemelere bir göz atalım.

Yaşam hakkı farklı iki şekilde türetilebilir. Önce, doğrudan insanın fiziksel doğasını gözlemleyerek. İnsanın ölüm için değil, yaşam için yaratıldığı “besbellidir". Doğanın niyeti, insanoğlunun yaşaması ve varlığını sürdürmesi olmasaydı, bu kadar karmaşık ve yaşama böylesine uyum gösteren bir organizma yaratmak için onca çaba sarf etmezdi. İnsan vücudunu inceleyen bir kimse açısından doğanın niyeti “gün gibi ortadadır” (insanın yaşaması); her yaşam fonksiyonu bu amaç çerçevesinde bilinçli olarak tasarlanmış gibidir.

Yaşam hakkı, Ayrıca, doğrudan, insanın toplum halinde yaşamasının gerekli olması nedeniyle de türetilebilir; bu durumda, “yaşam hakkı” toplumun huzur ve düzen içinde varolabilmesi için mantıksal bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Eğer öldürmek serbest olsa, eğer can almak cezasız kalsa nasıl bir toplumsal kargaşanın hüküm süreceğini görmek güç olmasa gerek.

Özgürlük hakkının kanıtlanması ise biraz daha karmaşıktır. Özgürlüğün, toplumun düzenli ve huzurlu yaşamı için *mantıksal açıdan zorunlu* olduğunu kanıtlamak güçtür; öyle ya, köleliği kabul eden birçok toplumun da düzenli ve huzurlu bir yaşamı olmuştur. Dolayısıyla, özgürlüğün doğal bir hak olduğunun kanıtlanması daha ziyade bir başka şekilde gerçekleştirilir. Önce, insanların eşit haklarla ve özgür doğdukları aksiyomu (bunun aksi saçma olurdu) çıkış noktası olarak alınır. Ardından, insanın özgürlüğünü *yitirdiği çeşitli sözleşmeler* teker teker incelenerek bunların *hükümsüz olduktan* ortaya konur. Bu kitabın giriş bölümünde de söylediğimiz üzere Condorcet, *Zencilerin Köleliği Üzerine Düşünceler*'de bu yöntemi izlemiştir.

Şimdi gelelim, en önemli doğal haklardan birine, yani ekonomik liberalizmin temelini oluşturan *mülkiyet hakkına*. Mülkiyet hakkına, çoğu kez, muhakemeye hareket noktası olarak yaşam hakkının alınması sonucu ulaşılır. Eğer insan yaşam hakkına sahipse, bundan çıkan sonuç, onun yaşamını korumak için gerekli olan her şeyi yapma hakkına da sahip bulunduğudur. İnsan yaşamak için besin tüketmelidir. O halde topladığı meyvaları ve cevizleri, avladığı balıkları ve yakaladığı av hayvanım tüketme hakkına sahiptir. Örnekseme yoluyla gidildiğinde, bir tarlayı ektiği

zaman ürünü, bir ağaç diktiği zaman da meyvaları tüketme hakkını elde ettiği; hayvanları evcilleştirdiğinde de bu hayvanların yavruları üzerinde hak sahibi olduğu sonucuna varılır.

Sıra geldi muhakemenin ikinci aşamasına. Bir insan bir nesneyi tüketme hakkına sahipse, o zaman bu nesneyi hediye etme hakkına da sahiptir. İki bireyin her ikisi de, belirli bir nesneyi tüketme ya da hediye etme hakkına sahiplerse bundan çıkan sonuç, bu nesneleri kendi aralarında takas etme hakkına da sahip bulunduklarıdır. Dolayısıyla, yaşam hakkından mantıksal biçimde doğan bir kavram olarak mülkiyet hakkının tümüne adım adım ulaşırız.

Mülkiyet hakkına, ayrıca, toplumun huzurlu ve düzenli yaşamı için gerekli bir koşul olarak varmak da mümkündür. Nasıl çocukları arasında barışı ve düzeni sürdürmeyi isteyen her aile babası, onlara oyuncaklarının mülkiyetiyle ilgili kuralları dayatmak zorundaysa, aynı şekilde toplum da üyelerine mülkiyetin istikrarını güvence altına alan bazı kuralları dayatmalıdır. Olası bütün kurallar içinde, akla ve insan doğasına en uygun olanlar *doğal mülkiyet hakkı* denen şeyi oluştururlar.

Böylece, bir (ya da birçok) aksiyomdan hareketle, her insanın doğuştan sahip olduğu kabul edilen bir haklar bütününe ulaşmanın nasıl mümkün olduğunu gördük. Bu hakları, bireylerin onlardan yararlanmasının toplum açısından yararlı olup olmadığını kendimize bir an için bile sormadan elde ettik. İnsan haklarını benimsememizin nedeni, onların *yararlı kurumlar* olmaları değildir; biz insan haklarını, insan *doğasına uygun* kurumlar olmaları yüzünden (insanın, doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ileri süren aksiyomun mantıksal sonucu oldukları için) benimsiyoruz.

Hakların eşitliği

İnsan hakları öğretisi, insanların eşit doğduklarını, tam olarak aynı doğal haklarla dünyaya geldiklerini özellikle belirtir. Aynı zamanda, insanların doğal *bir haktan asla yoksun bırakılamayacaklarını* da özellikle vurgular. Bundan çıkan sonuç, insanların bütün yaşamları boyunca eşit haklara sahip bulundukları ve haklar arasında bir eşitsizliğe meydan veren her türlü yasanın ya da sözleşmenin hükümsüz olduğudur.

Hakların eşitliği, insan hakları öğretisini daha önceki rasyonalist doğal hukuktan ayıran ilkelerden biridir. Daha önceki doğal hukuk açısından da (sözgelimi, Pufendorf açısından), insanlar eşit haklarla ve özgür “doğarlar” (çünkü hepsi Tanrı’nın imgesine uygun olarak yaratılmışlardır); ama yasal sözleşmeler yoluyla eşitsiz hale gelebilirler. Bu konuya örnek olarak, bir insanın daha önce sözünü ettiğimiz sözleşmelerden biri aracılığıyla köle haline gelmesini verebiliriz. Oysa, insan hakları öğretisinde doğal bir hakkın yitirilmesi, dolayısıyla da haklar açısından eşitsiz bir konuma düşülmesi mümkün değildir.

Hakların eşitliği, kimi kez, insanın doğal haklarından biri olarak sayılmıştır; o halde bu haklar yaşam, özgürlük, mülkiyet, eşitlik, vd. haklarıdır.

İşte ana çizgileriyle insan haklarının bazı aksiyomlardan hareketle nasıl türetildiği. Sıra şimdi de, bu entelektüel inşanın, yararcılıktan doğmuş özgürlük öğretisinden farklı ama onun kadar sistemli bir özgürlük öğretisine nasıl kaynaklık ettiğini görmeye geldi.

Özgürlüğün alanı

Bir önceki bölümde, yararcılığın, toplumun müdahale etmemesi gereken alanı, toplumun üzerinde denetleme hakkına sahip bulunduğu alandan ayırt etmek için, insanların eylemlerini iki kategoride sınıflandırdığını görmüştük. Bunlar, bir yanda, sadece fail üzerinde sonuçlar doğuran eylemler; ve diğer yanda da başkaları üzerinde sonuçlar doğuran, onlarda bir acıya yol açabilecek eylemler olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Doğal hukuk da farklı iki eylem türü olduğunu ileri sürmektedir: *Hiç* kimsenin *doğal haklarını ihlal etmeyen* eylemler ve birisinin *doğal haklarını ihlal eden* eylemler.

İlk kategoriyi oluşturan eylemler -yani hiçbir hakkı ihlal etmeyenler- tam olarak bu öğretinin bireye tanıdığı özgürlük alanını kapsar. Condorcet ve Paine'nin geliştirdikleri klasik tamın buradan kaynaklanır: “Özgürlük, başkalarının haklarına ters düşmeyen her şeyi yapma hakkından oluşur.”

İkinci kategoriyi oluşturan eylemlere -birisinin doğal haklarını ihlal eden eylemlere- gelince, bunlar hiç kuşkusuz yasaktırlar. Bir insanın doğal hakkı ihlal edildiğinde ya da çiğnendiğinde, hukukçular “suç” tan söz ederler (18. yüzyılda ayrıca “zarar vermek" kavramı da kullanılıyordu). Doğal hukuk

öğretisini yararcı özgürlük öğretisinden ayın etmek için “zarar vermek" kavramını, “bir acıya ya da sıkıntıya neden olmak" kavramından ayrı tutmak önem taşır; bu, insan hakları öğretisinde ve yararcı öğretide, hangi alanın özel ve tecavüz edilemez alan olduğunu görmeyi sağlar. “Zarar vermek" kavramı (tanım gereği) *bir hakkın ihlali* anlamına gelir; oysa “bir acıya neden olmak” ille de bu anlamı içermez. Bir baba çocuğunu cezalandırdığında onda bir acıya neden olur ama bir hakkı çiğnediği, çocuğa “zarar" verdiği kesin değildir. Aynı şekilde, boşanma talebinde bulunan bir kimse belki de eşinin doğal haklarından hiçbirini çiğnemez ama bu eylemiyle onun çok acı duymasına neden olabilir.

Ekonomi alanında verilecek bir örnek bu iki kavram arasındaki farkı daha da iyi açıklamayı sağlayacaktır. Gözümüzün önüne besin malzemeleri salan belirli sayıda küçük dükkanın bulunduğu orta büyüklükte bir kent getirelim. Günün birinde de bu kemle bir süper marketin açıldığını varsayalım. Bu durumda, küçük esnafların gelirlerinde azalma olacağı ve içlerinden bazılarının iflas edeceği düşünülebilir. Süper market bu esnaflar açısından bir hoşnutsuzluk kaynağıdır, gelgelelim onların hiçbir hakkına tecavüz etmemekte ve karşı gelmemektedir, onların hiçbir doğal hakkını sınırlamamaktadır; sonuçta, bu esnaflar süpermarketin açılmasından sonra da mallarını, eskiden olduğu gibi, istedikleri kişilere ve istedikleri fiyattan salmakta özgür olmayı sürdürürler.

Bu anlamda, bir süper marketin açılması, doğal hukuk tarafından salık verilen eylemlerin sınıflandırılması açısından, hiç kimsenin hakkını ihlal etmeyen bir etkinliktir; dolayısıyla da bu öğretiye göre özgürlük alanına girmektedir. Yararcı sınıflandırma açısından ise, aksine, başkaları üzerinde sonuçlar doğuran eylemler safında yer alır; başkalarında acıya ve sıkıntıya neden olabilir. Sonuç itibariyle de, bu öğretiye göre, toplumun denetleme hakkı olan, hatla yararlı görürse düzenleme hakkına sahip bulunduğu eylemler kategorisine dahildir.

O halde, insan hakları öğretisinin salık verdiği özel alan, yararcılığın özel alanından farklıdır. “Özel olmayan” alana, yani “zarar" veren eylemler ya da “acı” ya yol açabilecek eylemler alanına gelince, bu da bir öğretiden diğerine farklılık gösterir. İnsan hakları öğretisinde “başkalarına zarar veren" eylemler kısaca yasaktırlar; yararcı öğretide ise “başkaları üzerinde sonuçlar doğuran ve onların sıkıntı çekmelerine yol açabilecek” eylemler sistemli biçimde yasak değildirler; toplumun yetki alanına girerler; sınırlanmaksızın serbest bırakılmalarına, bir düzenlemeye bağlanmalarına ya da yasaklanmalarına (yararlıklarını göz önüne alarak) toplum karar vermelidir.

Turgot

Anne Robert Jacques Turgot 1727'de Paris'te doğdu. Önce Louis- le-Grand'da sonra Collâge de Plessis'te öğrenim gördü. Papazlık eğitimi almak üzere, 1 746'da Saint-Sulpice din okuluna girdi. 1749'da Sorbonne'a başpapaz seçildi ve *Des progrés successifs de l'esprit humain* (İnsan

Zihninin Sürekli İlerlemeleri) başlıklı söylevinde, insanoğlunun durmadan geliştiği ve toplumun birbiri ardına dört tarihsel evreden (avcılık ve balıkçılık, hayvancılık, tarım ve nihayet ticaret evresi) geçtiği düşüncesini ileri sürdü.

1751'de dini yaşamdan vazgeçti ve Ansiklopedi yazarlarına katıldı. Din konusunda hemen liberal saflarda yer aldı, 1753'te *Lettres sur la tolérance'ı* (Hoşgörü Üstüne Mektuplar) yazdı. Ekonomi alanında da fizyokratların (Quesnay, Mirabeau, vd.) ve kişisel dostu Gournay'ın düşüncelerine yakın liberal görüşleri benimsedi.

1761'de Limoges valiliğine getirildiğinde, özellikle tahıl ticareti konusunda liberal düşüncelerini uygulamaya çalıştı. Kaleme aldığı *Lettressur la liberte du commerce des grains'de* (Tahıl Ticareti Özgürlüğü Üstüne Mektuplar), kıtlık döneminde bile tahıl ticareti özgürlüğünün önüne hiçbir engel konmaması gerektiğini savundu. 1766'da yayımladığı *Un Essai sur la formation et la distribution des richesses'de* (Servetlerin Meydana Gelişi ve Dağılışı Üstüne Bir Deneme) bazı düşünceleriyle Adam Smith'in öncüsü oldu.

XVI. Louis'nin tahta çıkışıyla (1774) birlikte önce denizcilik müsteşarlığına, sonra da maliye müfettişliğine getirildi. Bu görevinde liberal esinler taşıyan birçok reforma girişti (tahıl ticaretinin serbest bırakılması, angaryanın kaldırılması, loncaların kapatılması, vd.). Görevinden çekilmek zorunda kaldığında siyasal bir tepki dönemi oluştu ve kararnamelerinin çoğu yürürlükten kaldırıldı.

Turgot, doğal hukuk öğretisinden yana çıkarak ülkesi için "adalete ve akla en uygun" yasaların ve kurumların benimsenmesini istedi. Kuramsal düşüncelerindeki kaygısı, bir yasanın topluma yararlı olup olmayacağını doğrulamak değildi; daha ziyade söz konusu yasanın adalete tam anlamıyla uygun düşüp düşmediğini araştırdı. İnsan hakları öğretisine sadık kalarak, devletin yurttaşların doğal haklarını (örneğin mülkiyet hakkı) asla ihlal etmemesi, doğal özgürlükleri (ticaret özgürlüğü gibi) sınırlamaması gerektiğini ileri sürdü. Ancak, daha ileride ultra-liberallerin savundukları gibi, devletin hiç müdahale etmemesi görüşünden de yana olmadı. Nitekim, Turgot, devletin eğitim, ulaşım, banka kredisi, vd. gibi konulardaki

etkinliğini, devletin bireylere arzu ederlerse bu etkinlikleri de tam bir özgürlük içinde yerine getirmelerine imkân tanıması halinde, kabul etti.

Turgot 1781'de Paris'te öldü. En iyi iki dostu ve öğrencisi olan Dupont de Nemours'un ve Condorcet'nin her ikisi de ustaları için birer yaşamöyküsü kaleme aldılar.

Adaletle ve hayırseverlikle ilgili görevler

İnsan hakları öğretisinin, bireyin yapmakta özgür olması gereken eylemlere (hiçbir hakkı ihlal etmeyen eylemler) ve bireyin yapmakta özgür olmaması gereken eylemlere (başkasının hakkını çiğneyen eylemler) ilişkin dile getirdiklerini inceledik. Hükümetin buyurma hakkına sahip olduğu (örneğin borçlarını ödemek) ve kendisine itaat etmeyenleri cezalandırdığı eylemler ile buyurma hakkına sahip olmadığı (örneğin komşularına yardım etmek) ve insanları iyi niyetlerine bağlı olarak yapıp yapmamaları konusunda özgür bırakmasının gerekli olduğu eylemler açısından da benzeri bir sorun ortaya çıkar. Doğal hukuk, bu iki eylem türü arasında bir sınır çizgisi çekmek için, *adalete ilişkin görevler* ile *hayırseverliğe ilişkin görevler* ayrımına gider. Pufendorf şöyle yazar: “Birinci tür görevler toplumun varoluşuyla ilgilidir, ikinci türe girenler ise toplumun huzuruna ilişkindir; yani birinciler toplumsal yaşamın sürdürülmesi için kesinkes zorunludur; diğerleri ise sadece toplumsal yaşamı daha rahat ve hoş kılmaya yarar. İkinci tür görevleri bir başkasına karşı yerine getirmek, birinci tür görevler kadar zorunlu olmadığı için, akıl, bunların diğerlerine göre daha fazla kararlılıkla gerekli kılınabilmelerini ister.”

Kamu gücünün kullanılması

O halde, adalete ilişkin görevler, tanım icabı, toplumun normal, huzurlu ve düzenli bir halde var olması için herkesin yerine getirmesi gereken görevlerdir. Ancak, daha yukarıda da gördüğümüz üzere, aynı zamanda doğal haklar da, tanım icabı, toplumun huzurlu ve düzenli bir halde var olması için herkesin yararlanması gereken haklardır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, *adalede ilgili görev, herkesin doğal haklama a saygı gösterilmesini sağlamaktan oluşur.* Öyleyse, adaletle ilgili görevler yaşama, özgürlüğe, başkalarının mülkiyetine saygıyı, borçların ödenmesini, sözleşmelere saygıyı, vd. içerir. Klasik tanım, yani: *Adalet, herkese hakkı olanı vermekten ibarettir* tanımı buradan çıkar. Adaletin hüküm sürdüğüne, herkesin hakkına saygı gösterildiği zaman inanılabilir.

Hayırseverlik görevlerinin yerine getirilmesi, topluma sakin bir yaşamdan daha da fazlasını sunar, ona belirli bir konfor ve huzur getirir. Bu görevler arasında, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, hayır işlemek, ayyaşlıktan, kabalıktan ve toplumsal barışı tehlikeye düşürecek kadar ciddi olmasalar da toplu yaşamı tatsız hale getiren diğer her türlü kötü eğilimden uzak durmak gibi görevler vardır.

Temel sav şudur: Toplumun, bireyleri adaletle ilgili görevlerini yerine getirmeye zorlamak üzere güç kullanma hakkı vardır (ve bu onun görevidir); bireyler bu görevlerden kaçınacak olurlarsa toplum onları para ya da hapis cezasına çarptırabilir. Buna karşılık, *toplum bireyleri hiçbir zaman güç kullanarak hayırseverliğe zorlamamalıdır,* hayırseverliği özendirmek için eğitimden ve teşvik önlemlerinden (parasal ya da onursal ödüllerle birlikte) yararlanabilir ama kamu gücünü kullanmaya hiç mi hiç kalkışmamalıdır. Doğal hukuktan kaynaklanan liberalizmin en temel noktalarından biri budur; liberalizm, hükümetin *asla* aşmaması gereken bir sınır tesis eder.

Devletin rolü

İnsan hakları öğretisine göre, bireyin neyi yapmakta özgür olduğunu ve neyin ona yasaklandığını, neyi yapmak zorunda olduğunu ve neyin onun keyfine kaldığını gördük. Bu özgürlük öğretisinin eksiksiz olması için devlete ne rol düştüğünün de belirtilmesi gerekir. Önce devletin neyi *asla yapmaması gerekliğini* ele alalım. İlkin, devlet hangi bahaneyle olursa

olsun, sağlayacağı yarar ne olursa olsun, bir insanın hakkını asla ihlal etmemelidir. Turgot der ki: “[...] Kamu gücünün, yurttaşları haklarından yararlanırken engellemesi için *hiçbir zaman hiçbir neden* olamaz.” [13]

O halde devletin ne yaşam, ne özgürlük ve ne mülkiyet hakkına; ne de herhangi bir başka doğal hakka asla kastetmemesi gerekir.

Devletin asla yapmaması gereken ikinci şey, bireyleri hayırseverliğe zorlamaktır. Dolayısıyla, hâkim, polise bir bireyi borcunu ödemeye ya da haksız yere işgal elliği bir mülkü boşaltmaya zorlama emri verebilir; ama bireyleri hayırseverliğe, yardımlaşmaya, nezakete ya da tam bir adaletin sınırlan dışında kalan başka hiçbir eyleme asla zorlayamaz. [14]

Devletin görevleri

İnsan hakları öğretisi uyarınca devletin neyi asla yapmaması gerektiğini gördük. Şimdi de devletin *neyi yapmak zorunda olduğunu* ele alalım. Devletin zorunlu ilk görevi, herkesin doğal haklarına saygı gösterilmesini sağlamaktır. Bu, insan hakları öğretisine göre, *insanların hükümetler hunnak için bir araya gelmelerinin de gerekçesidir.* 1789 *İnsan Hakları* Bildirisi’nde vurgulandığı gibi: “Her türlü siyasal kurumun amacı doğal hakların korunmasıdır.”[2]’ *Devletin adalet görevi* olarak adlandırılan şey, herkesin haklarına saygı gösterilmesini güvence altına almaktır. Dolayısıyla, devlet herkesin yaşamdan, özgürlükten ve mülklerinden huzur içinde yararlanmasını sağlamalıdır. Sonuç olarak, bu yararlanma hakkına saygı gösterilmesi için de gerekli kurumlarla donanmalıdır. Bu kurumlar arasında, orduyu, polisi, yargıçları ve mahkemeleri, hapishaneleri, vd. sayabiliriz.

Frederic Bastiat gibi 19. yüzyılın ultra-liberalleri açısından devletin adalet görevi burada noktalanır. Turgot, Condorcet ve Jefferson gibi klasikler için ise devletin adalet görevi çok daha geniştir. Adalet görevi kapsamı içinde, halkın eğitilmesi ve yoksun kimselere yardım edilmesi de yer alır. Dolayısıyla, devlet bu iki görevin üstesinden gelmek için gerekli kurumları kurmalı ve ayakta tutmalıdır

Ancak, güvenlikle, milli eğilimle ve yoksun insanlara yardımla ilgili görevler devletin adalet görevlerinin tümünü oluşturmazlar. Devletin

yapması gereken altyapının bir bölümü de hayırseverlik görevinin değil, adalet görevinin sınırlarına girer. Bu anlamda, bireylerin, yaşamlarının ve mülklerinin tadını tam bir güvenlik içinde çıkarabilmeleri için gerekli olan bentlerin, yangın söndürme tertibatlarının yapımı da hapishanelerin inşası kadar bir adalet görevidir. Yolların ve ulusal savunma için zorunlu tahkimlerin yapılması da adalet görevleri arasında yer alır.

Devletin hayırseverlik görevi

Devletin, adalet görevini yerine getirdiğinde, bu görevler kapsamında yer almamakla beraber gerçekleştirebileceği ve halka son derece yararlı olabilecek bir sürü görevi kalır geriye. Devlet, yalnızca bir kentin güzelleştirilmesi ve sakinlerinin zevk alması amacıyla gezinti yerleri ve parklar inşa edebilir; tek amacı zamandan ve ulaşım giderlerinden tasarruf etmek olan yollar ve köprüler yapabilir; tek amacı, ürünlerin verimini artırmak olan sulama kanallarının inşasını gerçekleştirebilir. Burada söz konusu edilen, adalet görevleri değil hayırseverlik görevleridir. Doğal hukuk temeli üzerinde mantık kuran ultra-liberallere (Frederic Bastiat ve Herbert Spencer) göre, devlet *hayırseverlikle ilgili görevleri yerine getirmemelidir.* Bu bölümde ele aldığımız klasik liberaller (Turgot, Condorcet, Jefferson ve Paine) ise hiç de bu görüşte değildirler. Onlar açısından devlet *mümkün olduğunca çok sayıda* hayırseverlik görevini üstlenmelidir. Condorcet şu görüştedir: “Devletin, toplumun genel yararı için *düzenlemesi*, *yönetmesi* ya da *denetlemesi* gereken çalışmalar, kurum ve kuruluşlar vardır. Bunlar, gerek tarımın, sanayinin ve ticaretin gelişmesi için; gerekse de doğanın kaçınılmaz zararlarını ya da beklenmedik kazaların bunlara eklediği zararları önlemek, hafifletmek için gerekli olan ama kişisel iradelerin ve bireysel çıkarların yarışmasının hemen yerine getiremeyeceği işlerin eksikliklerini giderirler.”

Turgot, yöneticilik kariyerinde yönetimin yerine getirmesi gereken bu hayırseverlik rolünün örneğini vermiştir. Condorcet, *Bay Turgot’nun* Yaşamı adlı kitabında Turgot yönetiminin Limousin’de gerçekleştirdiği hayırseverlik görevlerinin bir dökümünü yapar. Bu görevler, patates ekiminin başlatılmasından ve teşvik edilmesinden ebe kadınlar için kurslar açılmasına kadar uzanmaktadır. Daha genel bir biçimde, Turgot açısından

yönetimin işi adalet görevinin sınırlarını aşar. Turgot, “*hayırseverlik* ve *adalet temeline dayalı* yeni bir düzen” kurmayı istemektedir.

Vergiler sorunu

Devletin mümkün olduğunca çok hayırseverlikte bulunması gerektiğini ileri sürmek hiç kuşkusuz çok hoştur; ama devlet bunu yapmak için vergi tahsil etmelidir. Oysa, vergiler, en azından ilk bakışta, özel mülkiyette bir kamulaştırmadır. Bir hayırseverlik işini gerçekleştirmek üzere bir vergi tahsil etmek, aslında, vergiye bağlanan mal sahibini, parasını istediği gibi kullanma özgürlüğünden yoksun bırakarak söz konusu hayırseverlik işini yerine getirmeye zorlamanın bir biçimidir. Dolayısıyla, insan hakları öğretisi açısından “yalnızca yararlı" işleri gerçekleştirmek üzere vergi tahsil etmek meşru değil gibi görünmektedir. Condorcet’nin yazdığı gibi: “[...] Öyle görünüyor ki, kılı kırk yaran bir adaletin ilkeleri çerçevesinde, amacı yalnızca yarar olan bir verginin meşruluk kazanması için, onu ödemekle mükellef bulunan bütün bireylerin rızasının alınması gerekir.” O halde ilk bakışla bir açmaz karşısında bulunmaktayız. Yurttaşları hayırseverliğe zorlamanın kabul edilemez olduğunu ileri süren kutsal kuralı çiğnemeksizin, devletin hayırseverlik görevleri nasıl finanse edilecektir? İnsan hakları öğretisi bu açmazdan çıkabilmemiz için iki yanıt sunar bize: Fizyokratların yanıtı ve klasik doğal hukukun yanıtı.

Condorcet

Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Condorcet markisi, 1743'te Picardie bölgesinde Ribemont'da doğdu. Cizvitler tarafından Reims'de ve Paris'teki College de Navarre'da eğitildi. Burada daha o sıralarda matematikçi olarak sağlam bir ün kazandı.

1769'dan itibaren Bilimler Akademisi'nde sekreter yardımcılığı yaptı. 1777 yılında aynı kurumda daimi sekreterliğe getirildi.1776'da dostu Turgot'nun krallığın maliyesine gelişiyle, darphaneler genel müfettişliğine atandı ve hükümet tarafından bilimsel nitelikli birçok görevle sorumlu kılındı.

1789'da Mantes soylularının şikâyet dilekçesini kaleme aldı ve Ulusal Meclis'e temsilci olarak gönderildi, mecliste genel eğitim komitesinde etkin bir rol üstlendi. Konvansiyon'a seçildikten sonra ılımlı Girondinler

tarafından anayasa tasarısını kaleme almakla görevlendirildi. Ancak tasarısı Jakobenler'in tasarısının kabul görmesi nedeniyle reddedildi.

1777'de, tahıl ticareti konusunda Turgot tarafından önerilen liberal reformları eleştiren Necker'e bir yanıt niteliğindeki *Lettres d'un laboureur de Picardie*...'yi (Picardie'li Bir Çiftçinin Mektupları) yayımladı.1781 'de köleliğin, daima akla ve doğal hukuka aykırı olduğunu ortaya koyduğu *Zencilerin Köleliği Üzerine Düşünceler* yayımlandı.1786'da çıkan *Vie de M. Turgot'*da (Bay Turgot'nun Yaşamı) doğal hukuku ve Turgot'nun liberal fikirlerini savundu. 1795 tarihinde, en ünlü eseri olan *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (İnsan Zihninin İlerlemeleri Üzerine Tarihsel Bir Tablo Taslağı) yayımlandı. Bu yapıtında insanlığın geçirdiği aşamaları ayrıntılarıyla anlattı ve tarihin, tüm insanların eşit haklara sahip olacakları bir üst aşamaya doğru ilerlediğini savundu. Condorcet, aynı zamanda, biri 1789'da, diğeri 1793'te -o sıralarda Paris'te bulunan Anglo-Amerikan dostu Thomas Paine'le birlikte- kaleme alınan en azından iki adet insan hakları bildirisinin de yazarıdır.

Condorcet, Girondinler'in devrilmesinden sonra (1793 Temmuz), tutuklanmasının emredilmesine karşın, Mart 1794'e kadar gizlenmeyi başardı. Tutuklanışından iki gün sonra hapishanede öldü.

Condorcet, Turgot'ya çok bağlıydı. Marki'nin yapıtları, Turgot'nun da benimsediği doğal hukuktan kaynaklanan liberalizmin felsefi dayanaklarını alabildiğine aydınlattı.

Fizyokratların yanıtı

Turgot ve Condorcet fizyokrattılar. Yaşam düzeyindeki her türlü iyileşmenin kaynağında insan emeğinin yattığını belli belirsiz hissediyorlardı. Ancak nesneleri daha yakından incelediklerinde, insan emeğinin mevcut nesnelerin sayısını artırmadığını, sadece onların biçimlerini değiştirdiğini gözlemliyor; emeğin gerçekten yeni nesneler yaratmadığı kanısına varıyorlardı., Toprak (ve daha genelde doğa) ise tersine, yeni nesneler yaratmaktaydı, gerçek bir “artı-ürün” kaynağıydı. Bir kilogram tohum, yirmi kilogramlık bir ürüne dönüşüyor; on iki sığır, bir yılın sonunda yirmi ya da daha fazla sığır oluyordu. Toprağın ve doğanın ürettiklerinin bir bölümü, onları işleyenlerin beslenmesi için ve üretim süreci sırasında tüketilen tohumları ve de sermayeyi yerine koymak için

gerekliydi; ama geriye *bunun ötesinde bir pay,* bir *artı-ürün* kalıyordu. Bu "*artı-ürün"* insan emeğinin sonucu olmadığına, bir biçimde doğanın bir armağanı olduğuna göre, doğal yasa adına, özel olarak hiç kimseye değil, genel olarak topluma ait gibi görünüyordu. Condorcet'nin dediği gibi: "Her yılın üretimi, *yararlanılabilen belli bir pay* sunar [...] Bu yararlanılabilen payın sahibi, bunu hiçbir şekilde doğrudan doğruya kendi emeğine borçlu değildir; o halde toplumsal güç, harcamalar için gerekli fonu, *hiçbir hakkı ihlal etmeden,* bu yıllık yararlanılabilen pay üzerine kurabilir." [15]

Toprak mülkiyeti konusunda klasik öğreti

Toprak mülkiyeli hakkındaki geleneksel doğal hukuk öğretisi, doğal mülkiyet hakkını çiğnemeden vergilerin nasıl tahsil edilebileceği sorununa ikinci bir yanıt getirir. Bu öğreti, emek-değer kuramından esinlenir. Bu öğretiyi benimseyen ve "değer" temelinde (fizyokratlar gibi fiziksel nesneler temelinde değil) mantık kuran yazarlar, emeğin, nesnelerin sadece biçimini dönüştürmekle kalmadığını, aynı zamanda onların değerlerini de artırdığını düşünüyorlardı. Dolayısıyla emek, eklenen değer payı üzerinde doğal bir mülkiyet hakkına yol açar. Ancak toplumdaki mevcut bütün değerler incelendiğinde, bunlardan bazılarının (toprakların, madenlerin, nehirlerin, ticari balıkçılık alanlarının, vd. durumunda olduğu üzere) insan emeğinin ürünü olmadıkları görülür. Öyleyse, bu nesneler üzerindeki mülkiyet, emeğin ürünü olan nesneler üzerindeki mülkiyetle aynı nitelikte değildir. İşte, Thomas Jefferson'un anlatımı: "Konuyu ciddiyetle inceleyen herkes tarafından kabul edildiği üzere, hiç kimse, doğal bir hak olarak, tek bir hektar toprak üzerinde bile özel mülkiyet sahibi olamaz." Bundan çıkan sonuç, toprakla (ve insan emeğinin ürünü olmayan diğer mallarla) ilgili vergilerin, doğal mülkiyet hakkının ihlalleri olarak kabul edilemeyeceğidir. O halde bu vergiler, yararlı kamusal çalışmaları ve hayırseverlikle ilgili işleri finanse etmek için kullanılabilir.

Kamu eğitimi ve yoksun insanlara yardım örneği

Şimdi, daha önceki satırlarda onaya koyduğumuz kavramsal aygıtın (doğal haklar, adalet ve hayırseverlik görevleri) nasıl kullanıldığını göreceğiz. Doğal hukukla ilgili tipik bir tanışmada (1789'da Ulusal Meclis'te incelenebilen tartışmalar gibi), bir kurumun (örneğin yoksullar için parasız eğitim) yandaşı, bu kurumun doğal haklardan yararlanılmasını sağlamak

için gerekli olduğunu kanıtlamaya girişecektir. Sözgelimi, bir yanda son derece bilgili, diğer yanda da son derece cahil insanlar varsa, hakların eşitliğinin mümkün olmadığını kanıtlamaya çalışacaktır. Gerekçesi aşağı yukarı şöyle olacaktır: İnsanların bir kısmı çok bilgili diğerleri de çok cahilse, kaçınılmaz biçimde çok zenginler ve çok yoksullar da olacaktır. “Çok yoksullar" kaçınılmaz biçimde çok zenginlerin buyruğu altına girecekler ve bir yargıç tarafından (bir zenginle ihtilaf durumunda) çok zor eşit muamele görecekler ya da bir kamu görevine zenginlerle eşit haklarla çok zor aday olabileceklerdir. Kısacası, yoksullar zenginlerle aynı haklara sahip olamayacaklardır. Kamu eğitimini savunan bir kimse arada mantıksal bir nedensellik bağının var olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır: Yoksulların eğitim görmemesi aşırı cehalete yol açar; aşırı cehaletse aşırı yoksulluk doğurur; aşın yoksulluk da hakların eşitsizliğine neden olur. Bu olgular tam bir kesinlikle kanıtlanabilirse, bundan hak eşitliğinin üstün gelmesi için parasız eğilimin gerekli olduğu sonucu çıkar. O halde, kamu eğitimi bir hayırseverlik görevi değil bir adalet görevidir. Condorcet’nin düşüncesi bu doğrultudadır: “Özgürlüğün ve eşitliğin sürdürülmesi [...] eğitimi en az alabilecek yurttaşların bilgisi ile en aydınlanmış insanların bilgileri arasında belirli bir ilişki gerektirir [...] aynı şekilde, insanların bilgileri ile gereksinmeleri arasında belirli bir oranı gerekli kılar.” “[…] Bu açıdan bakıldığında bu konu [milli eğitim, EV.) kamu gücü için bir *adalet görevidir.”*

Parasız kamu eğitimine muhalif olan bir kimse ise, tersine, yoksulların eğitiminin hayırseverlik kapsamına girdiğini ve vergilerle finanse edilmemesi gerektiğini; çünkü hayırseverliğe zorlamanın bir doğal hukuk ihlali olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır.

Benzeri bir gerekçeyle, yoksun insanlara yardımın da hayırseverlikle ilgili değil adaletle ilgili bir görev olabileceği sonucuna varılır. Gerçekten de, yoksun insanlara yapılan yardımda, toplumun onlara “borçlu” olduğu asgari bir pay vardır; bu pay onların doğal yaşam haklarından yararlanabilmeleri açısından gereklidir. O halde bu asgari payın verilmesi hayırseverlikle değil adaletle ilgilidir. Bu bakımdan zenginleri (uygun bir vergiyle ya da zorlayıcı başka bir önlemle) bu asgari yardımı vermeye zorlamak doğal hukuka uygundur. Turgot, Limousin bölgesinde 1769'daki kıtlık sırasında yoksun insanlara yapılan yardımla ilgili olarak böyle düşünmektedir: “Eğer birisi

bunu [bu yardıma katkıda bulunmayı, EV.] reddedecek olursa, meclis tarafından sahip bulunduğu olanaklara ve özelliklere göre vergilendirilmek durumuna düşecek ve yalnızca kendi cömertliğinin itici gücüyle yapmayı istemediği şeyi daha az onurlu bir biçimde yapmak zorunda kalacaktır. […] Bazı yurttaşlar yoksullara verilecek yiyeceklerin temini konusunda güçlük çıkartırlarsa [...] bu görevi yerine getirmek zorunda bırakılacaklardır […] bu zorunluluk [...] *hayırseverlikten çok adaletle ilgili gibi görünmektedir.”*

Thomas Paine

Thomas Paine 1737'de İngiltere’de Thetford'da doğdu. 13 yaşında babasıyla beraber zanaatçı olarak çalışmaya başladı ve daha sonra gümrük işletmesine girdi. İngiltere’de hayli mutsuz oldu, hiçbir işi başaramadığını düşündüğü sırada Benjamin Franklin'le karşılaştı. Franklin ona Amerika'ya gitmesini salık verdi ve birçok tavsiye mektubu temin etti.

1774'te, 37 yaşındayken Philadelphia'ya geldi. Burada çalışmaya başladığı *Pennsylvania Magazine* dergisinde çok sayıda makaleyi kaleme aldı. Bunlardan "Afrikalı'nın Amerika'daki Köleliği" adlı makalesinde köle ticaretini şiddetle suçladı.

1775'te Amerika'daki koloniler ile Büyük Britanya arasında çatışma patlak verdiğinde, kolonilerin bağımsızlığı lehinde gerekçeler ileri sürdüğü ünlü yergisi *Sağduyu* (Le Bon Sens) büyük yankı yaratarak 500.000 nüshadan fazla sattı. Ardından gelen Bağımsızlık Savaşı sırasında ünlü *Crisis papers*'ı (Bunalım Yazıları) yayımlamaya başladı.

Paine 1787'de lngiltere'ye gitti ve orada Fransız devrimine karşı büyük ilgi duydu. 1791'de Edmund Burke'ün devrime yöneltti̇ği eleştiriye karşı bir yanıt niteliğindeki ünlü çalışması *Droits de l'Homme'*u (İnsan Hakları) yayımladı. Paine, kitabında, toplumu yeniden örgütlemenin tek ilkesinin insan aklı olduğunu ileri süren hukukun kaynağındaki atalardan kalma geleneğe karşı çıktı. Birleşik Krallık'ta yasaklanan kitabın aynı yıl içinde en az dokuz baskısı yayımlandı.

Hapisten kurtulmak amacıyla gittiği Fransa'da Ulusal Konvansiyon'a üye seçildi. Burada monarşinin kaldırılmasını destekledi ama kral Louis XVl'nın öldürülmesine karşı çıktı. Condorcet'yle görüşleri çok yakındı ve iki yazar birlikte bir *İnsan Hakları Bildirisi Tasarısı'nı* kaleme aldılar. Paine, 1793'te

Robespierre'in iktidara gelmesiyle hapse atıldı, ancak 1794 Kasım ayında yeniden Konvansiyon'a seçildiği sırada salıverildi.

Hapiste olduğu sırada dinsel bağnazlığa karşı kaleme aldığı L'Age *de Raison* (Akıl Çağı) adlı yapıtı yayımlandı. 1802'de ABD'ye geri döndü ve 1809'da öldü.

İnsan hakları öğretisine yöneltilen eleştiri

Şimdi insan hakları öğretisine yöneltilen iki eleştiriyi ele alacağız. Bu eleştiriler özellikle yararcılar tarafından ileri sürülmüş olup iki sorunla: bir yanda, insan hakları öğretisinin muhakemelerinde kullandığı tümdengelimli yöntemle, diğer yanda da, *adaletin* tam anlamıyla ne olduğuyla ve “bir hakka sahip olma” kavramının ne ifade ettiğiyle ilgilidir.

Gerçeğe doğru üçüncü yol: Niteliksel tümdengelim

İnsan hakları öğretisinin yararcılıkla ortak yanı, yasaları ve kurumları insan aklının süzgecinden geçirmek istemesidir. Amaç, bu yasaları ve kurumları daha üstün bir etik ölçüte bağlı olarak tümüyle “yeniden oluşturmaktır”.[16] Her ne kadar iki liberal öğreti, bilinçli akla başvuru konusunda ortak görüşe sahiplerse de, bir eylemin (ya da bir yasanın) iyi ya da kötü olduğunu ortaya koyan zihinsel süreci tamamen farklı bir biçimde kavrarlar.

Yararcılık için, zihinsel süreç, özünde, *eylemin sonuçlarım gözlemlemekten* ibarettir. Tek bir gözlem yetmezse o zaman koşullar değiştirilerek, eylem birçok kez tekrar edilebilir. Bu işleme “deneyleme” adı verilir.

Yararcılığa göre, gözlem-deneyleme bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilmenin tek yoludur. Daha genelinde, insan beyninin dışında olan şey üzerine herhangi bir bilgi edinmenin tek yoludur. İnsan hakları öğretisine göre ise, tersine, insanın kendi *ruhunun içine doğru yönelmesi ve* uygun bir zihinsel yöntemle, gözlemlediği eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu keşfetmesi mümkündür. Condorcet’nin dediği gibi: “[...) Duygularımızın analizi bize [...] doğru ve yanlışın değişmez, zorunlu yasalarını keşfetme olanağı verir.” Yararcı John Stuart Mill buna karşılık olarak şöyle der: “ [...] Beynin dışındaki gerçeklerin, gözlemden ve deneyden bağımsız olarak sezgi ya da bilinç yoluyla keşfedilebileceği görüşünün, hatalı öğretilerin ve kötü kurumların başlıca entelektüel dayanağı olduğuna inanıyorum.” Yararcı felsefe, kesin gerçeklere

ulaşmanın iki yolu olduğunu kabul eder. Birincisi, kaçınılmaz olarak arkadan gelen gerçekleri "kanıtlamak" üzere, bazı aksiyomlardan yola çıkan ve bazı mantık kurallarını kullanan *matematik tümdengelimdir.* Kesin gerçeklere yönelik ikinci yol ise *gözlem- deneylemedir.* Önce bir varsayım ileri sürülür, sonra bu varsayım gözlem-deneyleme yöntemiyle doğrulanır ya da geçersiz kılınır. İnsan hakları öğretisinin yandaşlarına gelince onlar, *gerçeğe doğru uzanan* üçüncü *bir yolun* varlığına inanırlar: *Niteliksel tümdengelim* (matematik olmayan tümdengelim). Daha yukarıda, insan haklarının neler olduğunu keşfetmek için bu yöntemin uygulanışını görmüştük. Condorcet'ye göre bu yöntemin oluşması şu şekildedir: "Her düşünceyi çözümledikten ve sınırladıktan sonra, ona bir ad vererek [...] o adı kendimizi hiçbir zaman yanlış yola sürüklenme tehlikesine düşürmeden, bir dizi muhakemede kullanmayı başarırız."

İşte Condorcet'nin kuşku götürmez saydığı muhakeme türünden bir örnek: Ellerimle imal etliğim bir nesneyi tüketme hakkım varsa, *bundan çıkan sonuç* onu hediye etme hakkına da sahip olduğumdur. İnsan hakları öğretisinin yandaşları, bu tümdengelimin ("bundan çıkan sonuç") 2 + 2 = 4 türünden matematik bir tümdengelimle aynı derecede kesinliğe sahip bulunduğunu savunurlar. Yararcılar ise, tersine, burada kesin hiçbir tümdengelim olmadığı, sadece hoş bir düşünceler çağrışımı bulunduğu kanısındadırlar.

Gerçeğe doğru uzanan üçüncü bir yol olarak niteliksel tümdengelime duyulan inanç, Antikçağ'dan beri var olmuştur, ama bu yöntemin ahlaka ve toplumsal bilimlere uygulanışı yine de itiraz edilebilir sonuçlara yol açmıştır. Aristoteles köleliğin meşru olduğuna hükmetmişti ve iki bin yıl sonra Pufendorf da hâlâ bu kurumun meşru olduğu sonucuna varıyordu. Buna karşılık, Turgot ve Condorcet köleliğin gayrimeşru olduğunu ve doğaya ters düştüğünü düşünüyorlardı. Ülkeye ve döneme göre farklı sonuçlara ulaşan niteliksel tümdengelim ile ister Antik Yunan'da isterse Turgot Fransa'sında kesinlikle aynı gerçeklerle sonuçlanan matematik tümdengelim arasındaki bu fark nasıl açıklanabilir? Yararcılara göre (bu eleştiri en azından Hume'dan kalmadır ama bütün yararcılar tarafından yeniden ele alınmıştır), niteliksel tümdengelim, matematik tümdengelimin güvenirliğine sahip değildir. Matematik olmayan tümdengelimli muhakeme denen şey, aslında, bize hoş gelen, alıştığımız bir düşünceler çağrışımı

olmaktan öteye geçmez. Niteliksel tümdengelimlerde öncüller ile sonuçları birbirine bağlayan zorunlu hiçbir bağ yoktur.

İnsan hakları öğretisi ise, niteliksel muhakemenin ulaştığı sonuçların bu çeşitliliğini farklı bir tarzda açıklar. Bu öğretinin yandaşlarına göre, insan zihni yetkinleşebilir ve zihnin *ahlaki muhakemenin gerçek yasalarını* keşfetmeden önce belirli bir gelişme düzeyine erişmesi gerekmiştir. İnsan hakları konusunda, daha önce varolan muğlaklık "yalnızca, ince ve karmaşık düşünceleri şaşmaz bir çözümlemeden geçirme güçlüğünden ileri geliyordu". Felsefe *iyi yöntemi* keşfetmeden önce birçok evreden geçmek zorunda kalmıştır. Birçok alandan gelen etki olumlu yönde canlandırıcı olmuştur. Condorcet bize şöyle seslenir: "[...] Skolastik, ahlakta ve metafiziğin bir bölümünde olduğu gibi mantıkta da bir düşünce titizliği ve açıklığı yaratmıştır. Eskilerin bilmediği bu alışkanlık felsefedeki gelişmelere sanıldığından çok daha fazla katkıda bulunmuştur." Ayrıca fizik bilimlerin gelişmesinin getirdiği etki de vardır: "[...] Fizik bilimlerin bu ilerleyişi [...] aydın insanların diğer bilimlerde hiç durmadan bu dalla benzerlikler kurmaya çalıştıkları göz önüne alınmadan incelenemez. Ayrıca matematik bilimlerin gelişmesi de önemli bir rol oynamıştır: "[…] Bu yöntemin kendisi, sadece nicelikler biliminin özel bir aracı değildir, *bütün dürünce bileşimlerine uygulanabilir* evrensel bir aracın ilkelerini içerir." Bu etkiler birbirlerine öylesine yaklaşmışlardır ki sonuçta 18. yüzyılın ortasında ahlak bilimlerinde yeni bir yöntem belirmiştir: "Bu yöntem, kısa süre içinde bütün filozofların yöntemi haline geldi; ve filozoflar bunu ahlaka, siyasete, ekonomiye uygulayarak [...] ahlak bilimlerinde *hemen hemen doğal bilimlerinin kadar güvenli bir yol izlemeyi başardılar.* [...] Uzun süren yanılgılardan sonra, tamamlanmamış ya da belirsiz kuramların içinde yanılgılara sürüklendikten sonra, politika yazarları nihayet *gerçek insan haklarını* öğrenmenin üstesinden geldiler." 18. yüzyılın ikinci yarısındaki insan hakları öğretisinin yandaşı filozoflar, insanlığın sınamalar ve yanılmalarla geçen onca yüzyıldan sonra "gerçek felsefi yöntemi" nihayet keşfettiği özellikle mutlu tarihsel bir dönemde yaşadıkları izlenimine kapılmışlardı. İnsanlığın üçüncü bilimsel devrim sürecine girdiğine kanaat getirmişlerdi. İlk devrim Yunanistan'da, matematik ve geometri alanlarında gerçekleşmişti. Mısır'daki ve Babil'deki birçok sınama ve yanılmadan sonra (buralarda kestirimsel ve yetersiz geometri kuramları

geliştirilmişti), matematiğin gerçek ilkeleri Yunanistan'da keşfedilmişti. İkinci büyük devrim fizikteki devrim olmuştu. Bu bilim, "dünyanın gerçek sistemini" keşfeden Galileo ve Newton ortaya çıkıncaya kadar yüzyıllarca yanlış ilkeler ve sistemler içinde dolanıp durmuştu. Nihayet, 18. yüzyılın ortasında sıra ahlaka ve metafiziğe gelmişti. Condorcet'ye bakılacak olursa, insanlık, sonu ahlaki alanda gerçek bilimsel yönteme varan parlak sentezi Turgot'ya borçludur.

"Bir hakka sahip olma" kavramı

"Benim kendime göre bir düşünceye sahip olma *hakkım var"* ya da: "Hayatım konusunda istediğimi yapma *hakkım var"* gibi cümlelerden ne anlaşılmalıdır? İnsan hakları öğretisine göre, doğal haklar hepimizde doğuştan var olan, "kutsal", "başkasına devrolunamaz", "zaman aşımına uğramaz", vd. haklardır; bunlar her bireyin malıdırlar ve onun doğasına aittirler.

Yararcılar bu "doğal haklar" konusunda ne düşünürler? Yararcı Bentham'a göre burada söz konusu olan "sıradan saçmalıklardır; doğal ve zaman aşımına uğramaz haklar retorik saçmalıklardır-cambaz ayaklıkları üzerinde saçmalıklardır".

Ancak, "bir hakka sahip olmak" kavramı anlamsız değildir; kuşkusuz, bir şey ifade etmeyi amaçlamaktadır. John Stuart Mill'e göre, "bir hak", kısaca, toplumun yararlı gördüğü, ortak mutluluğa katkılı saydığı için saygı gösterilmesini sağladığı bir kurumdur: "Dolayısıyla, bir hakka sahip olmak, bana kalırsa, toplumun yararlanmamı sağlaması gereken bir şeye sahip olmak demektir. Herhangi bir kimse buna karşı çıkar ve toplumun niçin böyle yapması gerektiğini sorarsa, ben ona genel yarar dışında başka bir neden gösteremem."

Diğer bir deyimle, haklar doğuştan gelmezler; bunlar bireyler arasında belirli bir zorunlu ilişki türünü düzenleyen toplumsal kurumlardır. Bunlara saygı gösterilmemesi yasa tarafından cezalandırılır. Öyleyse, doğal denilen haklar "kutsal", "başkasına devrolunamaz" şeyler değildirler; bunlar, köleliğin, dini baskının, vd. bazı toplumlarda olup, bazılarında olmamasının da gösterdiği gibi, yalnızca kimi toplumlarda var olan, kimi toplumlarda ise mevcudiyetlerine rastlanmayan, insana özgü kurumlardır.

Bir uygulama olağan hale geldiğinde (örneğin, başkalarının mülkiyetine saygı) ya da halk tarafından çok genel olarak istendiğinde, ona saygı gösterilmemesi içimizde bir hoşnutsuzluk duygusu, “haksızlık” olarak adlandırdığımız bir duygu yaratır. Bir uygulamaya saygı gösterilmemesi, bu özel duyguyu uyandırdığında, uygulamanın bir “hak" olduğu söylenir ve söz konusu duygu uyandığında bir “hakkın çiğnendiği” dile getirilir. Yararcılara göre, doğal hak kavramının ardında, bu uygulamalara saygı gösterilmediği zaman hissedilen heyecanın gücünden başka hiçbir şey yoktur.

Bu durumda, bazı eylemlerin (hırsızlık, cinayet) bizde niçin bir haksızlık duygusu uyandırdığı sorunu çıkar ortaya; bu eylemlerle ilgili olarak niçin birisinin hakkının ihlal edildiği hissine kapılırız ve buna karşılık başka eylemler (pis olmak, kaba olmak ya da kötü giyinmek) bizde niçin başka duyguları kıvılcımlandırır (bunların tiksinti verici ya da gülünç/çirkin olduklarını hissederiz ama haksız olduklarını düşünmeyiz). Yararcılara göre (açıklama David Hume ve John Stuart Mill'den gelir), haksızlık duygusu, toplumun genel mutluluğuna ilişkin kendiliğinden sempatimize sıkı sıkıya bağlıdır ve bu sempati tarafından tetiklenir. Bu mutluluğa *iyice ters düşen eylemler* haksızlık duygusu uyandırırlar; buna karşılık *ortak mutluluğa hafifçe ters düşen* eylemler ise başka duygulara yol açarlar (iğrenme, tiksinti, vd.). Haksızlık duygusunun bu psikolojik açıklamasından adaletin ne olduğu tanımı doğar: “Adalet, diye yazar John Stuart Mill, ortak mutluluğun temel öğelerini (insan davranışını düzenleyen diğer kurallara göre) daha yakından ilgilendiren ahlaki bazı kural kategorilerine verilen addır; dolayısıyla bu kurallar daha zorlayıcı ve daha zorunludurlar.”

Toplumun mutluluğuna katkıda bulunan insan davranışlarına ilişkin bütün kurallar arasında, bazıları bu mutluluğun en temel öğeleriyle ilgilidir: Barış ve toplumun huzuru. Bu kurallar “adalet” [17] adını alırlar. O halde, adalet topluma yararlı kuralların bir bölümünden başka bir şey değildir; belki de en yararlı bölümüdür. Dolayısıyla, adalete en üstün etik ölçüt payesi veren yazarlar, işin gerçeğinde, farkına varmadan, yarar ölçütünü uygulamaktadırlar.

Etik iki öğretinin uygulanma örnekleri

Yararcılığın ve insan hakları öğretisinin her ikisinin de, farklı yollardan, liberalizme vardığını yani iki öğretinin de bireysel özgürlüğe, ticaret özgürlüğüne, özel mülkiyete vd. saygıda buluştuğunu gördük. Yine de, bu iki öğreti tam tamına aynı liberalizmi salık vermez; her birinin önerdiği siyasetler arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkların çoğu, toplum için büyük bir yararlılığı da beraberinde getirir gibi görünen; ama dıştan bakıldığında daha az önemli bazı doğal hakların sınırlandırılması anlamına gelen eylemlerin ya da kağıt para çıkarma hakkı gibi veya fahiş bir faiz oranıyla ödünç para verme hakkı gibi çok az kişinin fiilen gerçekleştirdiği, potansiyel olmaktan öteye gitmeyen eylemlerin hassas alanında yer alır. Yararcılık ile insan hakları öğretisi arasındaki farkı daha da iyi anlamak için, bu öğretilerin farklı ekonomik siyasetlerle sonuçlandıkları iki örneği ele alacağız.

Yasal en yüksek faiz oranı

Daha önce de söylediğimiz gibi, Adam Smith özel sözleşmelerde uygulanan faiz oranına yasal bir üst sınır dayatılmasından yanaydı. Söz konusu olan, tartışmasız biçimde, doğal bir hakkın sınırlandırılmasıydı. Smith'in gerekçesi çok basitti. O'na göre, faiz oranının düzenlenmesi mutlak özgürlükten daha yararlıydı; dolayısıyla da tercih edilmeliydi. İşte kısaltmadan (in extenso) Smith'in muhakemesi: "Büyük Britanya'da yasal en yüksek faiz oranı, yüzde sekiz ya da on gibi yüksek bir seviyede belirlenseydi, ödünç verilecek paranın en büyük bölümü savurgan insanlara ve spekülatörlere, yalnızca bu kadar yüksek faizleri ödemeyi kabullenen kişilere gidecekti. Paranın kullanımı karşılığında, bekledikleri kazancın bir bölümünden fazlasını vermeyecek olan aklı başında insanlar bu artırma yarışmasında kendilerini tehlikeye atmazlar. Ülke sermayesinin büyük bir bölümü, onu en karlı ve yararlı şekilde kullanması mümkün olan kişilere gitmez, daha ziyade, onu büyük bir olasılıkla boşa harcayıp, yok edecek kişilere doğru yönelir. Yasal en yüksek faiz oranı, piyasadaki en düşük oranın çok az üzerinde saptandığında (yasa tarafından), herkes, savurgan insanlar ve spekülatörler yerine aklı başında insanları tercih eder [...]. Yasal faiz oranı [...] piyasadaki en düşük oranın çok üzerinde olmamalıdır." Turgot'nun muhakemesi ise tamamen başkadır. O'na göre, burada yararın hiçbir önemi olmadığı gibi, sorunla da hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Önemli olan, neyin *adalete uygun olduğunu* bulmaktır. Diğer bir deyimle,

“faiz oranı konusunda doğal hukukun gerçek ilkelerinin" hangileri olduğunu aramak gerekir. Bu genel kurallar, mantıksal olarak ilk ilkelerden doğarlar. İşte Turgot'nun nasıl muhakeme yürüttüğü: “Herhangi bir malın sahibi, onu muhafaza edebilir, verebilir, satabilir, karşılıksız olarak ödünç verebilir ya da kiralayabilir [...] Satar ya da kiralarsa, satış ya da kira fiyatı, sadece, satın alanın ya da kiralayanın iradesiyle sınırlıdır; ve bu irade tamamen özgür oldukça [...] *fiyat da daima adildir.* Paradan başka her ne alanda söz konusu olursa olsun, herkes tarafından kabul edilen bu ilkelerin, başka her alanda olduğu kadar para konusunda da uygulanabilir oldukları açıktır [...] insan parasını satabilir ve gerçekten de para başka her türlü mal karşılığında verildiğinde satılmış olur [...]. Para, başka her türlü mal gibi satıldığına göre, niçin başka her türlü mal gibi kiralanmasın? Ahlak ya da yasa, iki taraf arasındaki özgür bir sözleşmeyi -her ikisinin de yarar sağlayacağı bir sözleşmeyi- hangi tuhaf kapris sonucu yasaklayacaktır? […] *Doğal düzene kalırsa,* paraya, sahibinin satma ya da kiralama hakkını elinde tuttuğu bir mal gözüyle bakılmalıdır [...]. Bu oran [faiz oranı, F.V.] bütün ticari metaların fiyatı gibi, sözleşme yapan iki taraf arasındaki görüşmeyle belirlenmelidir.” [18]

Adam Smith, yararlı olanı arar; Turgot ise adil olanın peşindedir. Turgot’nun diğer birçok formülünde olduğu gibi, burada da, *“bırakınız yapsınlar"* ve *devlet müdahale etmesin* ilkeleri doğrultusunda bir çağrının su yüzüne çıkarılacağı düşünülebilir; oysa durum hiç de böyle değildir. Turgot sadece “yasaklayıcı" müdahalelere, doğal bir hakkı ya da doğal bir özgürlüğü sınırlandıran müdahalelere karşı çıkar. Devlet, güç durumdaki insanları, ödeme tehlikesiyle karşı karşıya bulundukları anormal derecede yüksek faiz oranlarından kurtarmanın bir yolunu bulabilirse; kredileri zanaatçıya yönlendirmenin bir çaresini bulursa (aksi taktirde bu krediler spekülatörlere gidecektir), hiçbir doğal hukuk ilkesi devletin bunu yapmasını yasaklamaz. Hatta bunu yapmak bir hayırseverlik görevidir de. Condorcet bize Turgot’nun 1776’da bu amaçla, devletin uygun kredisi sayesinde, piyasadaki en düşük faiz oranı üzerinden borçlanabilen ve sonra da küçük girişimcilere % 4 gibi düşük bir oranla ödünç para verebilen bir düşük faizli kredi sandığı kurduğunu nakleder. Kredi sandığı, Adam Smith’in faiz oranının yasal sınırlandırılmasından beklediği aynı yararlı sonuçları sağlıyordu; ve üstelik bunu özgürlüğü kısmadan

gerçekleştiriyordu; çünkü bireyler eskiden olduğu üzere istedikleri kişiyle ve kendi aralarında özgürce anlaştıkları oran üzerinden borç sözleşmesi yapmakta serbesttiler. Turgot tarafından uygulanan genel ilke şudur: Bir yasa, doğal bir hakkı ihlal eder ya da sınırlandırırsa “o zaman onu reddetmek gerekir; sınırlı bir yarar sağlarsa, onun yerine, aynı sonuçları adalete zarar vermeden elde edecek başka bir yasa koymak gerekir”. Turgot’nın ilkesinin, “tam” bir özgürlükten yana olmasına karşın ultra-liberallerin salık verdiği müdahale karşıtlığıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Tekellerin kabul edilmesi

Devletin tekellere izin vermesi, yararcılığın ve insan hakları öğretisinin üzerinde anlaşamadıkları başka bir sorundur. Bir tekele izin verilmesi, tekel hakkı tanınan etkinliğin bu hakkı elinde bulundurandan başka herkese yasak olması Ölçüsünde, açık bir doğal hak ihlalidir.

Yararcıların çoğu için olduğu gibi Adam Smith için de, bir tekel hakkının verilip verilmemesi, söz konusu olan farklı yararların değerlendirilmesiyle ilgili bir meseledir. Eğer toplum için yararlıysa tekel hakkı verilmeli, aksi taktirde bu hak tanınmamalıdır. Bir liberal olarak Adam Smith, çoğu durumda, tekellerin zararlı olduklarını düşünüyordu; bununla birlikte bu kuralın istisnaları olduğunu görüyor ve o zaman geçici bir tekel hakkının verilmesini benimseyip şöyle diyordu: “[...] Ticari bir şirket, kendi masrafları ve riskleriyle, uzaktaki uygarlaşmamış bir ulusla yeni bir ticari ilişki kurmaya giriştiğinde o şirkete [...] *başarılı olması durumunda, birkaç yıl boyunca ticari bir tekel hakkı verilmesi makul olabilir.* Bu, devletin onları, halkın semeresini sonradan alacağı tehlikeli ve pahalı bir deneye atıldıkları için ödüllendirebileceği en kolay ve en doğal yoldur.”

Turgot’nun görüşü ise tamamen farklıdır. *Bay Turgot’nun Yaşam*ı adlı yapıtında Condorcet şöyle der: “[...] O tekelci bir ayrıcalığı asla kabul etmiyordu.” Condorcet son derece önemsediği bu sorunu 1789 *İnsan Hakları Bildirisi* kapsamına açıkça dahil etmeyi bile önerir. Nitekim, kaleme aldığı tasarıda şu satırlara yer verir: “Yasama gücü, hiçbir yiyecek maddesi tekelini ve hiçbir tekelci üretim ayrıcalığını *hiçbir gerekçeyle* veremez ve de kendi elinde tutamaz.”54 Bu noktada da, yine, Turgot ve Condorcet'nin devletin müdahale etmemesini yeğledikleri sonucunu çıkarmak hatalı olur. Daha önce de söylediğimiz üzere, onlar yalnızca doğal

bir hakkı ihlal eden müdahalelere karşıydılar. Onlar, tasarlanan tekel, yararlı bazı sonuçlar doğurabiliyorsa, aynı yararlı sonuçları doğal hakları ihlal etmeden de yaratabilecek başka bir yöntemin kesinlikle var olması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu yöntem sübvansiyondur. Şöyle yazar Turgot: “Herkese verilen hizmetleri, ödüller yoluyla teşvik etmek yararlı olabilir. Sübvansiyonlara gereksinme işte bu yüzden doğar.” Bir etkinlik toplum açısından son derece yararlı olabilir ama özel sektör de bu etkinliğe girişmenin karlı olmadığını ya da zamanının henüz gelmediğini düşünebilir. Ultra-liberallere göre, devlet bu anın gelmesini hızlandırmak için hiçbir şey yapmamalıdır. Yararcılar açısından, tekel izninin verilmesi, özel sektörü istenen etkinliğe girişmeye teşvik etmenin meşru bir yolu olabilir. İnsan hakları öğretisinin yandaşları açısından ise yalnızca sübvansiyon meşru bir yöntemdir. Sübvansiyon hiç kimsenin özgürlüğünü kısıtlamaz ve hiçbir hakkı ihlal etmez. Herkes söz konusu etkinliği yürütme hakkını elinde tutar. Dupont de Nemours’un dediği gibi: “Bazen teşvik etmek, asla zorlamamak; Turgot'nun özdeyişlerinden biri buydu.” Önceki iki bölümde, 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan liberal iki büyük öğretiyi inceledik. Şimdi de, çoğu kez klasik liberalizmle karıştırılan başka bir düşünce akımını, *ultra-liberalizmi* ele alacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Ultra-Liberalizm

“Görüş açımı, kıtanın rasyonalist liberalizminin ve hana İngiliz yararcı liberalizminin görüş açısından ayıran büyük farklılığın bilincine gittikçe vardım.”

FRIEDRICH HAYEK

Ultra-liberalleri belirleyen ve onları klasik liberallerden ayıran *görünür* ve *hemen fark* edilir özellik, hiç kuşkusuz, ultra-liberallerin, devletin ekonomik ya da toplumsal bir sorunu çözmeye yönelik her türlü müdahalesi konusunda sergiledikleri sistemli muhalefettir. Ultra-liberalller, klasiklerin aksine, minimal bir devletten yanadırlar. Bu bölümde, bu iki düşünce akımını ayıran *derin kuramsal özellikleri* -dolayısıyla ilk bakışta daha az fark edilebilir özellikleri- saptamaya çalışacağız.

Ultra-liberallerin düşünceleri çoğu kez, haksız yere, klasiklere mal edilmiştir; bu hata yalnızca gazeteciler tarafından" değil aynı zamanda -ve sanıldığından çok daha fazla- en saygın üniversite hocaları tarafından da yapılmıştır. Böylece, Frederic Bastiat çoğu kez -ve saygın tarihçiler tarafından- klasik bir liberal olarak sunulmuş; Friedrich Hayek’in, Adam Smith’in düşüncesine çok sadık olduğu ve Hume’a yakın durduğu dile getirilmiştir. Bunlar temeli olmayan söylentilerdir. Bu bölümde, ultra-liberaller ile klasikler arasında var olan büyük farklılığı göreceğiz. 19. yüzyıldaki ultra-liberallerin en tanınmışlarının Frederic Bastiat ve Her- bert Spencer olduğunu, 20. yüzyılda ise bu isimler arasında Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises, Jacques Rueff, Fritz Machlup, vd. bulunduğunu hatırlatalım.

Son etik ölçütün monizmi ya da biricikliği

Daha önceki bölümlerde, klasik liberallerin kurumlan ya da yasaları, son etik ölçütü yerine getirip getirmemelerine göre iyi ya da kötü olarak değerlendirdiklerini gördük. *Yararcı* akım açısından, “en büyük sayıda insan için en büyük mutluluğa” katkıda bulunan kurumlar iyi-sayılır; *insan hakları* akımına göre ise “adalete” ya da “doğal hukuka" uygun kurumlar iyi kabul edilir. Bu iki büyük akımdan birine ya da diğerine ait olan klasikleri belirleyen önemli özellik, kuramsal *tutarlılık* ya da *ilkenin tek oluşudur;* yani tamamen farklı sorunların ve problemlerin incelenmesi sırasında tek ve aynı son etik ölçütün kullanılmasıdır. Sözgelimi, Adam Smith faiz oranı, kağıt para basımı ve ilköğretim için ya da toplumsal etkinliğin herhangi bir başka dalı veya alanı için hangi düzenlemenin en iyisi olduğunu sorguladığında, sorunu daima aynı görüş açısından irdelemiş; kendi kendine toplumun mutluluğunu artırmaya en elverişli kurumların ve yönetmeliklerin hangileri olduğunu sormuştur.[19]

Benzeri kuramsal tutarlılığa Turgot’da da rastlanır. Ancak fark Turgot’nun kullandığı son ölçütün, kamu yararı değil (o, bu ölçüte açıkça karşı çıkıyordu) doğal hukuka uygunluk olmasıdır. İster faiz oranları konusunda en uygun düzenlemeyi ortaya koymak için olsun, isterse maden işletme alanında olası en iyi düzenlemeyi belirlemek için olsun, Turgot aynı tarzda mantık kurar. İlk ilkelerden doğan, adalete uygun olan şeyi *türetmeye* çalışır.

Ultra-liberallerin eklektizmi

Ultra-liberalleri klasik liberallerden ayıran ilk özellik, onların aynı anda birçok üstün etik ölçütle hareket etmeleri, bir sorundan diğerine geçtiklerinde ölçütler arasında açık bir hiyerarşi kurmaksızın ölçüt değiştirmeleridir. Onlarda her şey, her durumda, retorik açıdan en ikna edici görünen gerekçeyi seçiyorlarmış gibi gelişir; ultra-liberaller söz konusu gerekçenin yararla mı yoksa doğal hukukla mı ilgili olduğunu bilme kaygısını taşımazlar.

Friedrich Hayek bu eklektik yöntemin bir örneğini sergiler. “Önemli sermayelere sahip özel mülk sahiplerinin” varlığının toplum açısından niçin iyi olduğunu izah ettiğinde, bunun öneminin olayın *yararlılığından*, bu mülk sahiplerinden bazılarının “aylak” kalacakları (yani çabalarının büyük bölümünü zenginlik birikimi uğrunda harcamayacakları) ve dolayısıyla *çok*

yararlı olabilecekleri gerçeğinden kaynaklandığını söyler. Hayek bu mülk sahiplerinin "piyasa mekanizmasının kültürel alanda, sanatın çeşitli dallarında, eğitim ve araştırma konusunda [...] tatmin edici biçimde yerine getirmediği görevlerin gerçekleştirilmesine destek verebileceklerini" dile getirir.

Bu tipik bir yararcı gerekçedir. Söz konusu kurum ("önemli olanaklara" sahip aylak bir tabakanın varlığı), soyut bir adalet normuna uygun düşüp düşmemesine göre değil de, yol açtığı mutlu (ya da mutsuz sonuçlara göre yararlı (ya da zararlı) olarak değerlendirilmiştir.

Ama Hayek yarar ilkesini en açık biçimde, belki de, devletin yükseköğretimdeki rolünden söz ettiği zaman benimser. Bu konuda şöyle yazar: "Yükseköğretimin (ve de araştırmanın) sübvansiyonu lehindeki gerekçe, diğer alanların hepsinde olduğu gibi [...] *bütün toplum için doğan yararlara* dayanmalıdır." Gerekçe, son derece, *sonuççudur.*

Şimdi de, Hayek'in farklı bir biçimde ele alacağı, bu kez tamamen başka bir etik ölçütü kullanacağı diğer bir soruna geçelim. Bu kez söz konusu olan, en iyi vergi rejiminin hangisi olduğunu belirlemektir; diğer bir deyimle, vergi gelirden *belli bir oran dahilinde* mi alınmalıdır (herkes için aynı oranda vergi), yoksa matraha göre artan oranlı mı yani *müterakki* [dereceli] mi olmalıdır (en zengin olanların gelirlerinden daha yüksek bir oranda vergi ödemeleri).

Hayek, muhakemesinin başlangıcından itibaren -en ılımlı düzeyde bile olsa- verginin her türlü müterakkiliğine karşı itirazını dile getirir. Ancak müterakkiliğe karşı ileri sürdüğü gerekçe, zengin ve aylak bir tabakanın varlığı lehinde, biraz önce incelediğimiz gerekçeden son derece farklıdır. Şimdi artık söz konusu olan, incelenen kurumun toplum için mutlu sonuçlara mı yoksa mutsuz sonuçlara mı yol açtığını sorgulamak değildir. Hayek bu tür yaklaşımı açıkça reddedip: "[…] vergiler kuramında yarar analizinin kullanılması esef edilecek bir hata olmuştur" diye yazar. Şimdi önemli olan (ki bu müterakki vergiye onay vermek ya da karşı çıkmak için ölçüt haline gelecektir), müterakkiliğin *daha üstün genel bir ilkeyle bağdaşması ya da bağdaşmamasıdır.* "En sonunda, diye vurgular Hayek, müterakki vergi sorunu hiç kuşkusuz etik bir sorundur. […] Bir çoğunluğa, kendisi için uygulamadığı bir kuralı, sadece çoğunluk olması yüzünden bir

azınlık üzerinde uygulama izni verilmesi, bir ilkenin ihlali anlamına gelir· […] [söz konusu olan] *temel bir ilkeye, yasa önünde eşitlik ilkesine sırt* çevirmektir.” Burada biçimi itibariyle tamamen Turgot’nun ve Condorcet’nin muhakemelerini anımsatan bir gerekçeyle karşı karşıyayız: Müterakki vergi, yasa önünde eşitlik genel ilkesine ters düşer (zengin başka, yoksul başka bir oranda vergi ödediğine göre); o halde adaletle bağdaşır bir kurum değildir; dolayısıyla da bu vergi türünün mahkûm edilmesi gerekir; bu konuda “toplumun geneli için doğan yararların” neler olduğunun önemi yoktur.

Hayek'in yöntemi ile Turgot’nun ve Condorcet'nin yöntemi, sonuncuların *daima* aynı son ölçütü kullanmalarına karşılık, Hayek'in az önce de gördüğümüz gibi son ölçütünü incelenen konuya göre değiştirmesi bakımından farklılaşır.”[20] Hayek, böylece (aynı Herbert Spencer ve hemen hemen bütün ultra- liberaller gibi), Henry Sidgwick'in *Etiğin- Yöntemleri* kitabında işaret edilen hataya düşer: “Filozof, yöntemde ilke birliği ve tutarlılık arar. [...] Felsefi düşünceden yoksun biri, az ya da çok karışık bir bileşimde, iki ilkeyi aynı anda elinde tutmaya ve farklı iki yöntemi uygulamaya eğilimlidir. [...] Kimi kez bir ilkenin, kimi kez de başka bir ilkenin baskın çıkmasına izin vermek irrasyonel bir tavırdır.”

Eklektizmle ilgili her türlü yanlış anlamayı önlemek için, tutarlı bir yararcının, bir kurumun genel bir hukuk ilkesine uygunluğu konusunda bir hüküm vermesini yasaklayan hiçbir şey olmadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde, doğal hukuk yandaşı bir kimsenin, bir kurumun yararlı ya da zararlı niteliği üzerine yargıda bulunmasını yasaklayacak da hiçbir şey yoktur. Örneğin, Condorcet zencilerin köleliğine ilişkin denemesinde, bu yapıtın ilk bölümünü, kölelik durumuna düşürebilecek çeşitli sözleşmelerin hepsinin, doğal hukuk açısından, hukuki geçersizliğini göstermeye adamıştır. İkinci bölümde ise, köleliğin yararlı olduğuna dair çeşitli gerekçeleri çürütmüş, toplum açısından en yararlı olanın kölelik değil, özgürlük olduğunu göstermiştir. Turgot da yürürlükteki maden yasaları üzerine kaleme aldığı incelemede aynı şekilde davranmıştır.”

Bu uygulamada hiçbir eklektizm yoktur. -Söz konusu yazarlar, adalet ya da yarar arasında, hangisinin son ölçüt olduğuna dair en ufak bir belirsizliği sürdürselerdi o zaman eklektizm olurdu. Bir konuyu ele aldıklarında, son

etik ölçüt olarak birincisine başvururlarken, bir başka konuyu incelediklerinde ikincisini belirleyici olarak kabul etselerdi o zaman eklektizmden söz edilebilirdi. Ama her iki klasik düşünürümüz de bu tür hatalardan uzak durmuşlardır.

Eklektizmin Friedrich Hayek’te karşılaşılan eklektizmden daha sivri ve daha tehlikeli bir başka biçimi vardır. Hayek’te son ölçüt, ele alınan konuya göre değişir ama en azından var olmak gibi bir erdeme sahiptir. Diğerlerinde ise (ama ayrıca Hayek'in halkın anlayacağı dilde kaleme aldığı yergi yazılarında da) belirli bir etik ölçüte rastlanmaz bile, sadece onaylanan kurum lehinde ya da eleştirilen kuruma karşı akla gelebilecek tüm gerekçelerin uzun *uzadıya dökümleri* yapılır. Sanki, bir kurumun iyi (ya da kötü) oluşunu belirleyen, onun üstün bir etik ölçüte uygunluğu değil de, lehindeki (ya da aleyhindeki) gerekçelerin sayısıdır. Burada söz konusu olan, elbette, ciddi bir felsefi muhakeme değil, retoriktir.

Son etik ölçüt olarak "özgürlük"

Ultra-liberaller, klasiklerin benimsedikleri iki büyük etik ölçütten biri ile diğeri arasında gidip gelmekle kalmazlar, Ayrıca -yarar ve doğal hukuk ölçütlerinin dışında- kendilerine özgü olan ve klasiklerde rastlanmayan belirli sayıda başka son etik ölçütler de önerirler ve kullanırlar. Bu ölçütlerden en önemlisi *özgürlüktür.* Bu ölçüte başvuranlar açısından, kurumların iyi ya da kötü, istenilir çapta ya da eleştirilebilir düzeyde olmaları, *toplam özgürlük miktarını artırmaları* ya da azaltmaları ölçüsüne bağlıdır. Onlara göre liberalizm “toplam özgürlük miktarını” *son iyi* ve *son etik ölçüt* olarak kabul eden öğretidir. Milton Friedman’ın *Kapitalizm ve özgürlükte* (Capitalisme et Liberte) söylediği gibi: “[...] Liberaller olarak, biz, bireyin veya belki de ailenin özgürlüğünü, *toplumsal kurumlar hakkında hüküm vermeyi sağlayan* son amaç olarak kabul ediyoruz.” Fritz Machlup da hemen hemen aynı şeyi söyler; ona göre özgürlük *en üstün iyidir:* “[…] Bir liberal, diye yazar Machlup, özgürlüğü *başka her türlü toplumsal amacın üzerinde* tutan ve ekonomik, siyasal ya da entelektüel herhangi bir özgürlüğü sınırlandırmaya -bunu, başka bir özgürlüğü daha eksiksizce gerçekleştirmek için araç olarak kullanmak dışında- asla rıza göstermeyecek olan biridir.” Friedman'ın ve Machlup’un geliştirdikleri liberalizm tanımı ilk bakışta çekicidir. “Özgürlük" (liberte) ve “liberalizm”

sözcüklerinin kökeni aynı değil midir? “Özgürlük miktarını azami hale getirmeye" çalışanları ve özgürlüğü “her şeyin üzerinde" tutanları belirtmek için “liberaller" ifadesinin kullanılması özellikle sevindirici değil midir? Ne var ki liberalizmin bu tanımını, bu hareketin başlıca şahsiyetlerini: Adam Smith’i ve Turgot’yu devre dışı bırakması nedeniyle reddetmek gerekir. Söz konusu yazarlar, özgürlüğü değil, *halkın mutluluğunu* (Smith'e göre) ve *adaleti* (Turgot'ya göre) “her şeyin üzerinde" tuttuklarını açıkça dile getirmişlerdir.

Şimdi, “azami özgürlük” ölçütünün benimsenmesinin ne anlama geldiğini görmeye çalışalım. Bu ölçüte göre, bir özgürlük, başka bir özgürlüğü anırmak amacıyla sınırlandırılabilir. Sözgelimi, yayaların dolaşım özgürlüğünü anırmak için, arabaların dolaşım özgürlüğünü sınırlandıran kırmızı ışıkların konması gibi (elbette bunun sonucunda toplam özgürlük miktarında bir artışın meydana gelmesi gerekir). Ancak bir özgürlük, başka bir amacı -örneğin, refahla ilgili bir amacı- teşvik etmek uğruna asla sınırlandırılmamalıdır. [21]

Fransa gibi bir ülkede mevcut kurumların çarpıcı bir yüzdeyle bu ölçüt tarafından eleştirildiğini ve bu ölçüt sıkı sıkıya uygulansa bu kurumların var olmayacaklarını gözlemlemekle koyulalım işe. Özgürlük en üstün iyi olsaydı, önüne gelen herkes hem de hiçbir uzmanlık ölçütü istenmeksizin, geçerli hiçbir idari izin almaksızın örneğin bir doktor, dişçi ya da ebe muayenehanesi, bir eczane, bir okul, vd. açabilirdi. Önüne gelen herkes, önce yasa tarafından belirlenen zorunlu testlere tabi olmaksızın, ilaç, yiyecek maddesi, çocuklar için giysi, oyuncak üretebilir ve satabilirdi. “Azami özgürlük” ölçütü uygulansaydı asgari ücret olmayacaktı. Ücretliler, hastalık ya da yaşlılık sigortasında paylarına düşen ödentiyi iyi niyetlerine bağlı olarak ödeyebilecekler ya da ödemeyebileceklerdi.[22] Bunların Milton Friedman tarafından *Seçme Özgürlüğü* adlı kitabında açıkça yapılan öneriler olduğunu belirtelim. Bu öneriler, özgürlüğün son etik ölçüt olarak kullanılmasının mantıksal sonuçlarıdır.

Ultra-liberallerin etik ölçütünü, bu ölçütün uygulanmasından doğacak toplum bizim bildiğimizden tamamen farklı olacak diye eleştiremeyiz elbette. Bu toplumun bizim bildiğimiz toplumdan daha iyi olması a *priori*

olarak mümkündür. Ne var ki, özgürlük yerine başka bir değerin tercih edilmesinin kesinkes gerekli olduğu *tek bir durum bile* ortaya konursa, o zaman, özgürlüğün en üstün iyi olmadığı, sadece diğer iyiler arasında bir iyi olduğu kanıtlanabilir. Böyle birçok durum vardır; daha yüksek bir amaca erişmek için bir özgürlüğün kısıtlanması gereğinin aşikar olduğu durumlardır bunlar. Sözgelimi, nüfusun yoğun olduğu bölgelerde, gürültü yapan ya da kötü koku salan ya da böceklerin çoğalmasına yol açan, vd. bir tesis kurma özgürlüğü bu şıkka uyar. Bu özgürlüklerin sınırlandırılması gerektiği açıktır. Sidgwick'in "azami özgürlük" ilkesini eleştirirken dediği gibi: "[...] Bu ilke, diğer insanlara, baskı hariç her türlü sıkıntının ya da zararın verilmesini kabul ediyormuş gibi görünmektedir." "Azami özgürlük'' ilkesi, aynı zamanda, bizi tiksindiren uygulamalara da izin verir gibidir. Vücudumuzun organlarını satma özgürlüğü durumunda olduğu gibi (bir böbrek ve niçin ikisi değil?). Azami özgürlük ilkesi, ayrıca kimyasal silahların ve atom silahlarının serbestçe satılmalarını da onaylar gibi görünmektedir.

"Azami. özgürlük" ilkesinin yandaşları olan ultra-liberaller bu sıkıntılı durumların sözünü etmekten kaçınırlar. Ne var ki, bir ilkenin kuramsal tutarlılığı uç durumların incelenmesiyle test edilir. Dolayısıyla Sidgwick gibi şu sonuca varılabilir: "[...] Özgürlük yoğun bir şekilde ve genel olarak arzulansa da [...] onu kuramsal hukuk biliminin temel kavramı olarak inşa etme girişimi aşılmaz güçlüklere yol açar."

Milton Friedman

Milton Friedman 1912'de New York'ta doğdu. Rutgers Üniversitesi'nde ve sonra da Chicago'da öğrenim gördü. Doktora tezinden itibaren ultra-liberal görüşleri benimsedi. ABD'de tıp mesleğini yapmak için gerekli görülen idari izne karşı çıktı.

Friedman ekonomi kuramına birçok katkıda bulundu (sözgelimi, sürekli gelir kavramını o geliştirdi), ama geniş kesimler tarafından, hükümetin ekonomi, eğitim, sağlık, yoksullara yardım vd. gibi alanlardaki müdahalelerine karşı yürüttüğü savaşım nedeniyle tanındı. Friedman, genel olarak, bu sektörleri tamamen özel girişimin eline bırakmanın daha iyi olacağını savundu.

Milton Friedman özellikle paranın miktar teorisini canlandırmış olmasıyla ünlendi. Geliştirdiği monetarizm biçimi, 80'1i yılların başında Margaret Thatcher ve Ronald Reagan hükümetlerine esin kaynağı oldu.

Friedrich Hayek

Friedrich August von Hayek 1899'da Viyana'da doğdu. Viyana Üniversitesi'nde hukuk ve siyasal bilimler öğrenimi gördü. Doktorasını yaptıktan sonra, ultra-liberalizmin diğer bir şahsiyeti Ludwig von Mises'in seminerine katıldı. Lionnel Robbins'in (30'lu yılların diğer bir ultra-liberali) çağrısı üzerine Londra'ya gitti ve burada 1931 'den itibaren London School of Economics'de dersler vermeye başladı. Londra'da çok sayıda ekonomik tartışmaya katıldı; özellikle Keynes'le tartışmalara girişti.

Hayek 19SO'de ABD'ye gidip Chicago Üniversitesi'nde ders verdi, 1962'de Avrupa'ya döndü ve ölünceye kadar burada yaşadı.

Hayek'e göre, piyasa ekonomisi kendi kendine düzenlenen bir sistemdir (bir "katalaksi"); uyumlu bir biçimde çalışmak için hükümet müdahalesine ihtiyaç duymaz. Hayek, kendiliğinden işleyen mekanizmalarına bırakılmış piyasa ekonomisinin, karma ekonomilerin ve etkin bir ekonomi siyasetinin yaratabileceği sonuçtan daha iyi bir sonuç vereceğini ileri sürdü. Hayek, 30'lu yıllardaki büyük durgunluk sırasında konjonktürün teşvik edilmesine (faiz oranlarının azaltılması ya da kamu harcamalarının hızlandırılması yoluyla) karşı çıktı, yapılması gereken tek işin piyasa güçlerinin işleyişini serbest bırakmak olduğunu savundu.

Friedrich Hayek ultra-liberalizminde ve devlete karşı duyduğu güvensizlikte çok ileri gitti: Hayek'e göre hükümetler para bile basmamalı; bu kazanç getiren etkinlik özel sektörün eline bırakılmalıydı.

Ultra-liberallerde doğal hukuk

19. yüzyıldaki bazı ultra-liberaller, doğal hukukun özel bir yorumunu, Turgot’nun, Condorcet’nin ve Jefferson’ın yorumundan farklı bir yorumu benimsediler. Herbert Spencer’ın durumu bu kategoriye iyi uyar. Bu yazar, bize, doğal haklar öğretisinin “sağlam temellere dayandığım” söyler ve devletin yapması ya da yapmaması gereken şeye ilişkin sorunların “temel olguları hareket noktası alan tümdengelim yoluyla” karara bağlanması

gerektiğini dile getirir. Bu, bir doğal hukuk yandaşının tipik önerisidir. Frederic Bastiat da doğal hukuk ekolüne göndermede bulunur.

O halde sorun, doğal hukukun kavramsal aygıtı içinde, klasik liberaller ile doğal hukuka göndermede bulunan 19. yüzyıldaki bu ultra-liberaller arasında ne fark olduğunu bilmektedir. Arada temel iki fark vardır.

Klasikler ile ultra-liberaller arasındaki birinci fark, devletin yerine getirmesi gereken görevlerle ilgilidir. Bir önceki bölümde, insan hakları öğretisinin yandaşları açısından devletin yerine getirmesi gereken iki tür görev olduğunu görmüştük: Adalet görevleri ve hayırseverlik görevleri. Turgot, hayırseverlik görevinin gerçekleştirilmesi çerçevesinde ebe kadınlar için kurslar açmış, düşük faizli kredi sandığını kurmuş, Limousin'deki çiftçilerin yeni bitki çeşitleri yetiştirmelerini teşvik etmişti, vd. 19. yüzyılın ultra-liberalleri ise devletin bu hayırseverlik görevini kabul etmiyorlardı. Onlara göre, devlet *yalnızca* adalet göreviyle yetinmeliydi. Herbert Spencer'in dediği gibi: "[...] Adaletin yönetimi, devletin *tek görevidir* [...] O halde, onlar [yurttaşlar] bir hükümeti neden isterler? [...] halkı eğitmesi için değil [...] hayırseverliği yönetmesi için değil; yollar ve demiryolları yapması için de değil; yalnızca insanın doğal haklarını savunması için [...] sözün kısası, *adaleti yönelmesi* için. Hükümetin doğal ve asli görevi budur. Hükümet daha azını yapması için kurulmamıştır; *daha fazlasını yapmasına da* izin *verilmemelidir."*

Frederic Bastiat da tamamen aynı şeyi söyler:' "Ekonomi politik, yasadan *yalnızca evrensel adaleti* talep etmeye karar vermiştir. [...] İnsana özgü yasayı hangi açıdan incelesem, ondan makul olarak, adaletten başka bir şey talep edilebileceğini düşünmüyorum. [...] Hükümetin eylemi, temel olarak, düzenin, güvenliğin, adaletin egemenliğini sağlamakla sınırlandırılmıştır; *bu sınırın dışına taşması halinde ise gasptır."*

Klasikler ile 19. yüzyıl ultra-liberalleri arasındaki ikinci fark (daima doğal hukukun kavramsal aygıtı içinde bulunuyoruz), onların adalet görevi hakkında geliştirdikleri tanımla ilgilidir. Ultra-liberaller devletin kendini adalet göreviyle sınırlamasını istemekle kalmazlar, ayrıca bu görevi de son derece sınırlayıcı biçimde tanımlarlar. Klasikler, önceki bölümde de gördüğümüz üzere, devletin yerine getirmesi gereken adalet görevlerinin arasına halkın eğitimini, yoksun insanlara asgari düzeyde yardımı ve başka

birçok görevi de katarlar. Ultra-liberaller ise tam tersine, adalet görevini dar bir anlamda yorumlarlar, bu görevi esas itibariyle “güvenlikle ilgili” denilen işlerle sınırlandırırlar. Nitekim Herbert Spencer, Turgot'nun düşündüğünün aksine, yoksun insanlara yardımın *asla bir adalet görevi* olmadığını açık seçik bir biçimde dile getirir: “[...] Kendi kötülüğü ya da ihtiyatsızlığı yüzünden muhtaç duruma düşen bir birey, hemşerilerinden *adalet eylemi olarak* bir yardım talebinde bulunabilir mi? İçine düştüğü sıkımı kendi kötü idaresinin sonucu olmayan çalışkan bir emekçi, parlamentonun, komşularını kendisinin yardımına koşmaya zorlamaması halinde doğal haklarının çiğnendiğini ileri sürebilir mi? Elbetteki hayır [...] Hatta, yoksullukları yalnızca talihsizlikten kaynaklanan insanlar, başkalarının işlerinin bir bölümünü *hak olarak* talep edebilirler mi? Hayır, onların merhametlerini uyandırmaya çalışabilirler; bir yardım bekleyebilirler; ama *durumlarını adalet zemini üzerinde temellendirmezler”*.

Frederic Bastiat

Frederic Bastiat 1801'de Bayonne'da doğdu. Uzun öğrenim yıllarından sonra 1844 yılında *Journal des economistes'te* yayımlanan ve korumacılığın zararlarını konu alan bir makalesi sayesinde bir anda ün kazandı. Bu başarı onu Sophismes economiques'i (Ekonomik Sofizmler) yazmaya yöneltti. 1845'te yayımlanan, İngilizce ve İtalyanca'ya da çevrilen bu yapıt hızla tükendi.

Bastiat, İngiltere’de Cobden'in ve Birliğin corn laws'a (serbest tahıl ithalatını yasaklayan yasalar) karşı verdikleri savaşımdan çok etkilendi. Fransa'da da benzeri talepleri olan bir hareket yaratmak istedi ve 1845'te, Cobden tarafından kurulup büyük başarı kazanan Birlik üzerine bir tarihçe yazdı.1849'da en önemli yapıtı *Harmonies economiques* (Ekonomik Uyumlar) yayımlandı. Bu yapıtında, devlet müdahale etmediği zaman ekonominin nasıl uyumlu işlediğini ayrıntılarıyla anlattı.

Bastiat, bireysel çıkarın ortak çıkarla sistemli bir biçimde uyuştuğunu ve işçilerin çıkarının patronların çıkarıyla örtüştüğünü ileri süren çıkarların uyumu kuramının kurucularından biri oldu. Bastiat, klasiklerinkinden farklı, hayli yalın bir doğal hukuk öğretisini benimsedi. Bu öğretiye göre, devlet doğal haklara saygı gösterilmesini sağlamalı ama başka hiçbir şey yapmamalıydı. Bastiat, yazılarında, uzun muhakemelerle, devletin

ekonomik ve toplumsal sorunları çözmeye yönelik önlemlerinin, yurttaşların doğal haklarını gasp ettiğini (özellikle özgürlüğü ve özel mülkiyeti ihlal ettiğini) ve yarardan çok zarar verdiğini gösterdi.

Hayek ve von Mises gibi ultra-liberaller, Frederic Bastiat'yı iktisatçı olarak göklere çıkardılar, onu çoğu kez Adam Smith gibi klasiklerle aynı düzeyde gördüler (örneğin, F. Hayek, Bastiat'nın 1964'te İngilizce yayımlanan seçme yapıtlarının önsözünü kaleme aldı). Alfred Marshal, Keynes ve Schumpeter gibi diğer iktisatçılar ise, Bastiat'nın kuramsal açıdan hiçbir değer taşımadığını ileri sürdüler ve onu nerdeyse soytarı yerine koydular. Bastiat 1850'de Roma'da öldü.

Herbert Spencer

Herbert Spencer 1820'de İngiltere’de Derby'de doğdu. Üniversiteye hiç gitmedi ama kendi kendini yetiştirerek çok geniş bir kültür edindi. Evrim kuramından çok erken yaşlarda etkilenen Spencer, doğal ayıklanma kuramını topluma uyguladı, böylece "Toplumsal Darwincilik" diye adlandırılan görüşü benimsedi. Devletin yoksullara, hastalara ve güçsüzlere yardım etmemesi gerektiğine inanıyordu; çünkü aksi taktirde devlet en yeteneksizlerin elenmesini engellemiş ve en iyi bireylerin oluşturduğu bir topluma doğru yönelen doğal evrimi frenlemiş olurdu.

Spencer 1848'te, o dönemde, tam ve dogmatik bir "bırakınız yapsınlar" anlayışını savunan *The Economist* dergisinin yazı işleri müdür yardımcısı oldu. Devletin hayırseverlik yapmasını reddeden, bu işlevi bir gasp gibi gören basitleştirilmiş bir doğal hukuk anlayışından yana çıktı.

Spencer, toplum ile ekonominin tamamen uyumlu olduğunu ve dolayısıyla da devletin müdahale etmemesi gerektiğini düşünüyordu. Spencer, günümüzde Friedrich Hayek'te görüldüğü gibi, devletin (eğitim alanında, sağlık alanında, vd.) kendine mal ettiği giderek artan rolün, bireyin özgürlüğünü ortadan kaldırmakta olduğu düşüncesine saplanıp kalmıştı ve sürecin tam bir diktatörlükle sonuçlanmasından çekiniyordu. Siyaset üzerine en önemli kitabı olan *The Man versus the State'te* (Devlete Karşı İnsan) bu görüşünü geliştirdi.

H. Spencer günümüzde hemen hemen tanınmamakla birlikte, 19. yüzyılda iktisatta değil ama sosyolojide Batı'nın en etkili düşünürlerinden biri oldu.

Spencer 1903'te Brighton'da öldü.

Ultra-liberallerde yarar ilkesinin uygulanışı

Ultra-liberaller, ayrıca yarar ilkesini uygulama tarzı bakımından da klasiklerden farklılaşırlar. İki düşünce akımının, çok önemli sayıda yasa ve kurum hakkındaki yarar hükümleri birbirlerine taban tabana zıttır. Örneğin, klasikler zorunlu eğitimden, devlet tarafından parasız (ya da hemen hemen parasız) bir öğretim verilmesinden, yoksun insanlara devlet yardımından, sağlığı ve hijyeni gözeten bir kamu etkinliğinden, sanata ve bilimlere kamu desteğinden, yol ve kanal altyapısının devlet tarafından inşasından, vd. yanadırlar. Adam Smith, bütün bu kurumları son derece yararlı bulur ve bunu açıkça ifade eder. Ultra-liberaller açısından ise, tersine, bu kurumlar yalnızca "yararsız" olmakla kalmazlar, ayrıca tartışılmaz biçimde "zararlıdırlar"; çünkü iyileştirilmesinden söz edilen hastalığı daha da kötüleştirirler. Sözgelimi, devletin yoksun insanlar lehindeki eyleminin *yoksulluğu artırdığı kabul edilir.* Herbert Spencer'in yazdığı gibi: "Bu eylem, acıyı azaltacak yerde muhtemelen şiddetlendirir. [...] Yoksulları kollayan yasalar olmasaydı, gönüllü hayırseverliğin artması ve bunun sonucunda basiretsizliğin azalması bu tür yasaları gereksiz hale getirirdi." Ultra-liberallerin analizi, yoksullara verilen kamu yardımının yol açtığı zararlı yan etkilerin altını çizmekten ve bu zararlı etkilerin her türlü kamu yardımını -ufacık olanını bile- yürürlükten kaldırmayı gerektirecek kadar önemli olduğunu vurgulamaktan ibarettir. Klasiklerin yaptıkları analiz ise tümüyle farklıdır. Onlar, sözü edilen zararlı etkilerin varlığını kabul ederler ama bundan devlet yardımının yürürlükten kaldırılması gerektiği sonucunu çıkarmazlar; daha ziyade bu tür etkilere yol açmayan ya da en azından bunları asgari düzeye indiren bir yardım biçimi aramak gerektiği sonucunu çıkarırlar. Klasiklerin, yoksullara devlet yardımı konusundaki görüş açısını John Stuart Mill iyi ifade eder: "Çözülmesi gereken sorun, özel bir duyarlığa ve büyük bir öneme sahiptir; mümkün *olan en büyük miktardaki yardım* -bu yardıma mümkün olduğu kadar az bel bağlanması sağlanarak- nasıl verilir." Klasikler, yoksullara Mill'in sözünü ettiği bağımlılığı yaratmadan da yardım etmenin birçok yolu olduğuna inanıyorlardı. Ultra-liberaller ise bunun hiçbiryolu olmadığı kanısındaydılar.

Zararlı etkilere yol açan yalnızca yoksullara kamu yardımı değildir. Herbert Spencer'e göre, sağlıktan ve hijyenden yana kamu etkinliği bile zararlıdır.[23]

Klasiklerin "yararlı" kabul ettikleri, ultra-liberallerin ise "zararlı" gözüyle baktıkları bütün devlet kurumlarıyla ilgili alıntıları yeniden aktarmak usanç verici olacaktır. Bu konuyu sonuçlandırmak üzere milli eğitime ilişkin bir sorunu inceleyelim.

Eğitim hizmetlerinin devlet tarafından sağlanması

Klasikler ile ultra-liberaller arasındaki temel görüş farklılıklarından biri eğitim konusunda olup, kamu yönetiminin *piyasa tarafından kendiliğinden sunulanların ötesinde eğitim hizmetleri vermesini* yararlı görüp görmemeyle ilişkilidir.

Milton Friedman'a göre, bu tür eğilim hizmetlerinin verilmesi "gerekli değildir". "Birleşik Krallık'ta,'' diye yazar Friedman, "eğitim, *hükümet finansmanı var olmazdan önce [...]* nerdeyse herkesi kapsıyordu [… [ve Birleşik Devletler'de] eğitim, *hükümet* bu işe *dört elle sarılmazdan önce* hemen hemen herkesi kapsamına alıyordu". Eğitim hizmetlerinin devlet tarafından sağlanması yalnızca gereksiz olmakla kalmaz, ayrıca kesinkes *zararlıdır da:* "[...] Hükümetin, eğitimin finansmanında ve yönetiminde oynadığı giderek artan rol [...]; gönüllü işbirliği [piyasa, FV] giderek artan bir rol oynamayı sürdürmüş olsaydı gelişecek olan eğitim sisteminden *çok daha kötü* bir sisteme yol açmıştır." Friedman'ın muhakemesi genel çizgileriyle aşağıdaki gibidir: Piyasa *yeterli miktardaki* eğitimi kendiliğinden sunar; hükümetin ek eğitim hizmetleri sunmak üzere müdahalesi ne gereklidir ne de yararlı. Klasik liberaller ise bu görüşü hiç mi hiç paylaşmazlar. Örneğin John Stuart Mili, Birleşik Krallık hakkında 1859'da (dolayısıyla Milton Friedman'ın eğitimin "nerdeyse herkesi kapsadığını" iddia ettiği dönemde) şöyle yazar: "Bu ülkede gönüllülük ilkesi temelinde verilen eğitim [...] nicelik olarak bile *tamamen yetersizdir* ve muhtemelen de öyle kalacaktır. [...] O halde eğitim, ilkeler açısından, bir hükümetin halka vermesi akla yatkın olan hizmetlerden biridir."

Adam Smith de, kendiliğinden işleyen güçlerinin eline bırakılmış piyasanın yeterli nicelikte bir eğitime yer verdiği düşüncesine katılmaz gibidir. Nitekim, devletin "her bucakta ya da kazada, çocukların, sıradan bir

emekçinin bile karşılayabileceği kadar ufacık bir tutar karşılığında öğretim görebilecekleri küçük bir okul açmasını” ister.

Toplumun kendiliğinden uyumu

Ultra-liberaller, genel olarak, *ekonomik ya da toplumsal bir sorunu çözmek* için *devlet tarafından alınan her önlemin yararlı olmaktan çok, zararlı sonuçlar yarattığına* inanırlar. Ludwig von Mises’in dediği gibi: “Kısmi müdahale, yani ekonomik sistemin yalnızca küçük bir alanıyla ilgili müdahale, sonunda, hükümetin ve onun müdahalesini talep eden kimselerin, değiştirmeyi istedikleri durumdan daha da kötü buldukları bir duruma yol açar.” Ancak, toplumsal bir alanın (ekonominin ya da eğitim sisteminin), hükümet önlemleriyle iyileştirilemeyeceği iddia edildiğinde, bu toplumsal alanın zaten *olabileceği kadar iyi durumda olduğu* iddia edilmiş olunur; bu toplumsal alanda belirli bir *uyumun* hüküm sürdüğü belirtilmiş olunur. Dolayısıyla ultra-liberallerin, bir takım devlet müdahalelerini ya da denetleme önlemlerini kabul etmeye karşı çıkmaları, ekonominin ve de toplumun kendiliğinden işleyişine dair edindikleri *uyum fikrinin doğal bir sonucudur.* Toplum zaten uyumlu bir işleyiş içindeyse düzenlenmeye de ihtiyacı yok demektir. Herbert Spencer’in belirttiği gibi: “[...] Bu karmaşık ve çeşitli çıkarlar hiçbir düzenlemeye ihtiyaç göstermezler [...] Daha başlangıçta, kendi kendilerini ayarlayacak şekilde düzenlenmişlerdir.” Bastiat’nın da söylediği farklı değildir: “Maddi evreni düzene koyan Gücün, bakışım, toplumsal dünyanın düzenlemelerinden başka yöne çevirmediğine inanıyorum. Bu Gücün hareketsiz moleküller arasında olduğu kadar, özgür bireyler arasında da uyumlu bir devinim düzenlediğine ve yarattığına inanıyorum.”

Bununla beraber ultra-liberallerin tümü bu uyumu Tanrı’ya mal etmez. Friedrich Hayek’e göre, toplum, bu kendi kendine düzene girme ve bir dış müdahaleye ihtiyaç duymama özelliğini kazanmışsa, bunu, kurumlarla ilgili çeşitli düzenlemelerin denendiği, en az etkili olan düzenlemelerin bir tür doğal ayıklanmayla devre dışı bırakıldığı yavaş bir evrim yoluyla kazanmıştır.

Klasikler ise -Adam Smith ve Turgot- ultra-liberallerin aksine her yerde uyum görmezler. Liberal ekonominin, devlet müdahalesi olmaksızın kendi başına işleyebileceğini ve hatta belirli bir büyüme kaydedebileceğini

düşünmekle beraber, bu kendiliğinden işleyişin (devletin yönetmelikleri ya da müdahaleleri olmaksızın) tamamen uyumlu olacağına inanmazlar. Jacob Viner de *Ulusların Zenginliği*'ni incelerken bu noktayı saptamıştır. Nitekim Smith'in yapıtı hakkında yazarken şöyle der: "[...] Bu uyum, ekonomik düzenin bütün öğelerine yayılmaz ve ağır bastığı yerde de çoğu kez kısmi ve yetersizdir.

Klasikler devletin uygun müdahalelerinin, ekonominin kendiliğinden işleyişini iyileştirebileceği kanısındadırlar. Bu görüş Adam Smith'de son derece açık seçiktir. Smith, yasal en yüksek faiz oranının, kağıt para çıkarmayla ilgili uygun bir kararnamenin, vd. ekonominin işleyişini iyileştireceğine inanmaktadır. Nitekim, Turgot da ekonominin kendiliğinden işleyişini tamamen uyumlu görmediği, kendiliğinden işleyen mekanizmalar ona yeterli görünmediği içindir ki düşük faizli kredi sandığını kurmuştur.

Bireysel çıkar ve ortak çıkar

Toplumun uyumu sorunu da, çoğu kez, analizden geçirilecek bir sorun olarak ele alınmıştır. Burada mesele eski bir soruyu, yani bireysel çıkarın ortak çıkarla örtüşüp örtüşmediği sorusunu ya da diğer bir deyimle bireylerin kendi çıkarlarının peşinde koşarlarken, kaçınılmaz olarak, toplumun çıkarını da gerçekleştirmeye katkıda bulunup bulunmadıkları sorusunu yanıtlamaktır. Bu sorunun özgürlük kuramı açısından taşıyabileceği büyük önem kolayca anlaşılır; çünkü iki çıkarın örtüşmesi halinde, bu noktada (en azından ilk bakışta), insanları kendi çıkarlarının dayattığı şeyi yapmak üzere özgür bırakmak için güçlü bir gerekçe elde etmiş oluruz; öyle ya, bu durumda, insanlar kendi çıkarlarının peşinde koşarlarken, tam olarak, toplumun çıkarını da gerçekleştirmek için gerekeni yapmış olacaklardır. İki çıkar tamamen örtüşüyorsa, o zaman toplum, devletin müdahalesine gerek olmaksızın uyumlu biçimde işleyecektir.

Peki ama özel çıkar ortak çıkarla örtüşür mü? Bu soruya iki yanıt verilmiştir. Birinci yanıta, ultra-liberallerin yanıtına göre, iki çıkar "daima" ya da "kaçınılmaz biçimde" ya da "kendiliğinden" örtüşür (bunun için elbette bireyin kendi çıkarını gözetirken adalet kurallarına saygı göstermesi, yani öldürmemesi, baskı uygulamaması ve çalmaması gerekir). Fikir çok eski olup daha önceden 18. yüzyılda Mercier de la Riviere tarafından dile getirilmiştir: "[…] Doğanın sisteminde, diye yazar Mercier, her insan

sürekli olarak, kendisi için mümkün olan en iyi durumu amaçlar ve böylece kaçınılmaz: biçimde toplum açısından mümkün olan en iyi durumun oluşması için çalışmış ve katkıda bulunmuş olur.” Çağdaş bir Fransız ultra-liberali olan Henri Lepage da aynı şeyi söyler: "Özel çıkarların yapısı, toplum açısından en iyi olan durumla *kendiliğinden* örtüşecek şekilde düzenlenmiştir.

Klasik liberallere gelince, onlar bu soruya farklı bir yanıt verirler. Onlara göre, özel çıkar ortak çıkarla *her zaman için örtüşmez.* Bu örtüşme “çoğu kez” gerçekleşmekle birlikte ne “kaçınılmaz biçimde” ne de “kendiliğinden” gerçekleşir.[24] Özel çıkar kimi kez kamu çıkarıyla çelişir. Adam Smith'in ifade ettiği gibi: “Ticaretin ya da imalatın özel bir dalıyla uğraşan kimselerin özel çıkan, her zaman için, bazı bakımlardan, kamu çıkarından *farklıdır* ve hatta bu çıkara *ters düşer.”*

İşte yine *Ulusların Zenginliği*’nden alınan ve Smith’ e göre çıkarlar arasında eksiksiz bir uyum olmadığını gösteren bir başka alıntı: “Bir ülkede, sanat dallarının ve mesleklerin çoğu, toplumun çıkarını gerçekleştirirken, aynı zamanda bazı bireyler için yararlı ve hoş bir mahiyet de taşır [...] Ama ayrıca, devlete yararlı ve hatta gerekli olmakla beraber kimseye ne zevk veren ne de kazanç getiren görevler de vardır. İktidar [...] bunlara kamusal bir teşvik sağlamak zorundadır.” Özel çıkar ile ortak çıkar arasında uyum olmadığı zaman, devlet, uygun *yasaklarla* ya da *teşviklerle* bu uyumu sağlamak üzere müdahale etmelidir. Adam Smith’ten alınma bir örneğe göz gezdirelim. Toplumun çıkarı çok sayıda öğretmenin olmasını gerektiriyorsa ama öte yandan az sayıda insan bu mesleğe girmenin kendi çıkarına uygun olduğunu düşünüyorsa, o zaman, ortak çıkar ile bireysel çıkar arasında örtüşme yok demektir. Dolayısıyla devlet müdahale edebilir ve öğretmenlik mesleğine “bir kamu desteği verebilir”. Devlet müdahale ederek, doğanın uyum kurmayı unutmuş olduğu alanlarda uyumu sağlayabilir. Bu, Elie Halevy’nin “çıkarların yapay olarak uyumlu hale getirilmesi” diye adlandırdığı şeydir.

Dolayısıyla klasiklere göre, özel çıkar ile ortak çıkar her zaman değil, “çoğu kez” örtüşür; Adam Smith’in görünmeyen ele ilişkin ünlü cümlesinde söylediği tam da budur; Smith, bu cümlesinde ultra-liberallerce çok sevilen “kaçınılmaz biçimde” ya da “kendiliğinden” gibi kategorik sözcüklerden

sakınır; görülebileceği üzere “çoğu kez” sözcüğünü kullanır: “ [...] Burada, başka birçok durumda olduğu gibi, görünmeyen bir el onu (bireyi) hiç niyetlenmediği bir amacı gerçekleştirmeye yöneltir [...] birey kendi çıkarı peşinde koşmakla, *çoğu kez* [...] toplumun çıkarı için çalışmış olur.” Ultra-liberaller, Smith’in bu cümlesini aktarmayı severler; bu cümleyi yanıltıcı biçimde uyumcu bir düşüncenin ifadesi olarak ve eksiksiz bir “bırakınız yapsınlar” çağrısı olarak sunarlar - ki söz konusu cümlede “çoğu kez” sözcüğünün kullanılışı bu iddiayı yalanlar. Kaldı ki, Smith önerilerini nitelendirmeyi sadece bu ünlü cümlesinde gerçekleştirmez. Jacob Viner'in saptadığı gibi: “Smith’te, uyum iddiaları, her zaman değil ama genel bir kural olarak, ‘çoğu durumda’, ‘çoğunlukla’, ‘genel olarak’, 'sık sık' türünden nitelendirmelerle yumuşatılır.”

Uyum kuramı ve klasik ekonomi politik

Oldukça yaygın bir inanışa göre, ekonomi politik, toplumda çıkarlar arası uyum olduğu sonucuna varmıştır. Frederic Bastiat şöyle yazar: “[...] Ekonomi politik, sonunda çıkarların uyumunu kabul etmiştir. [...] İktisatçılar doğal uyuma inanıyorlar.” Bu sav, yalnızca, Bastiat gibi kendi fikirlerini klasiklere mal etmeyi seven ultra-liberaller tarafından savunulmamıştır; sanıldığından çok daha yaygındır; Bu savın yandaşlarına göre, klasikler yalnızca çıkarların uyumuna inanmakla kalmamışlar, ayrıca titiz bir muhakemeyle, bir tür teoremle bu uyumun varlığını “kanıtlamışlardır”. Valery Giscard d'Estaing aşağıdaki satırlarda bu konuda hiç kuşkusuz iyice yaygın olan bir görüşü dile getirir: “[...] Klasik liberalizm [...] her insana içyüzünü iyice" kavradığı kendi çıkarı tarafından benimsettirilen bireysel kararların, rekabetin itici gücünün etkisiyle, herkesin iyiliği için en uygun kararlar olacağını *kanıtlamıştır.”* Klasik liberalizm, bu tür hiçbir şey kanıtlamamıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, klasikler özel çıkar ile ortak çıkar arasında sistemli bir örtüşme olduğuna inanmıyorlardı; dolayısıyla bu örtüşmeyi "kanıtlayabilmiş” durumda da olamazlardı.

Birçok yazar bu yanlış anlamayı gidermeye girişmiştir. Nitekim, klasik liberalizmin çok sadık bir yazarı olan Cournot bu sözde “kanıtlamanın” varlığını inkar eder: “[...] Kapitalist için olduğu kadar diğer üreticiler için de, genel çıkarın yönünün özel çıkarların bileşkesinin yönüyle mutlaka

örtüşmesi gerektiği kanıtlanmış değildir."[25] Keynes de uyum kuramının klasiklere yanlış yere mal edildiğini kavramıştı: "[...] İktisatçıların böyle söyledikleri iddia edilir. Aslında, en büyük otoritelerin yazılarında bu tür hiçbir öğretiyle karşılaşılamaz. Bu, meseleyi [...] basitleştirenlerin söyledikleri şeydir." Ve Lionnel Robbins de aynı görüştedir: "Bu tür görüş açılarını, klasikler tarafından açık ve aydınlık biçimde ifade edilmiş görüşlerle özdeş kılmak, kesinkes, bir bilgisizlik ya da dürüst olmama işaretidir."

BEŞİNCİ BÖLÜM: LİBERALİZMİN ELEŞTİRİSİ

2. ve 3. bölümlerde yararcılığa ve doğal hukuka yöneltilen eleştirileri görmüştük. Şimdi, bu iki etik kurama yöneltilen eleştirileri değil de, doğrudan, liberalizm adı verilen siyasal öğretiye karşı geliştirilen eleştirileri ele alacağız. Aşağıda, bu eleştirilerden dördünü dile getireceğiz. Bunlardan birincisi, yararcılıktan doğar; ikincisi, kaynağını insan hakları öğretisinden alır; üçüncüsü Keynesçi ilkelerden ileri gelir; dördüncüsü ise Marksizmin gerçekleştirdiği eleştiridir.

Liberalizmin yararcı açıdan eleştirisi

İlk eleştiri, yarar ilkesinin uygulanışından doğar. Hatırlatalım ki, Adam Smith liberal toplumun ana hatlarını tasarlarken, 18. yüzyılın sonunda entelektüeller tarafından önerilen kurumların hepsini gözden geçirmiş ve bu kurumlardan hangilerinin toplumun mutluluğunu artırdığı, hangilerinin toplumsal mutluluğu azalttığı üzerinde düşünmüştür. Başka bir anlatımla, az ya da çok tutarlı bir yasalar ve kurumlar bütünü seçmek için yarar ilkesini uygulamıştır. Gelgelelim, Smith'le aynı yarar ilkesini kullanan herhangi birinin, günümüzde, onun vardıklarından farklı sonuçlara, "liberal olmayan", “güdümcü” ya da hatta “sosyal-demokrat" sonuçlara varması için birçok neden vardır.

Birinci neden, toplumun 18. yüzyıldan bu yana çok değişmiş olması ve Smith ile Turgot'nun döneminde gerçekten zararları dokunabilecek kurumların, günümüz koşullarında, yararlı ve karlı olmalarının mümkün hale gelmesidir. Bu konuda örnek olarak, Fransa’da ve gelişmiş ülkelerin çoğunda, elli yılı aşkın bir süreden beri uygulanan, tarım kesiminde fiyatların düzenlenmesi olgusunu gösterebiliriz. Burada, fiyatların sistemli bir biçimde düzenlenmesinin söz konusu olduğunu hatırlatalım. Klasik liberaller bu uygulamaya hiç kuşku yok karşı çıkarlardı. Bu düzenleme, devletin tarım ürünlerini satın alırken vereceği garanti bir fiyatın belirlenmesinden (böylece piyasa fiyatının aşağı düşebilmesinin önlenmesinden) ve devlet tarafından doğrudan ya da dolaylı yönetilen düzenleyici bir stoklar sisteminin geliştirilmesinden oluşur.

İsviçre'nin bazı kantonlarında böyle bir sistemin iyi işleyişinden esinlenen Necker, bir ara Fransa için de benzeri bir mekanizma tasarlamıştı. Condorcet gibi klasik liberaller ise, kendi açılarından, böyle bir sistemden doğacak feci sonuçları anlatmışlardır: Devlet ambarlarından hırsızlıklar, vurdumduymaz kamu görevlilerinin kayıtsız bakışları altında çürüyüp gidecek binlerce ton tahıl, vd. Böyle bir sistemin XVI. Louis Fransa'sında yol açacağı sonuçlar üzerinde kurguya girişmek güçtür; ancak günümüzde bu sistemin özel sektörde gözlenen etkililiğe benzer bir etkililikte işlediği söylenebilir. Aslında, Necker tarafından önerilenden çok daha geniş ve sistemli olan düzenleyici bir tasarı, Fransa'da yaklaşık elli yıldan bu yana yürürlüktedir ve liberaller tarafından ileri sürülen korkunç öngörülerin hiçbiri gerçekleşmemiştir. Tersine, Fransa'daki tarım üretimi, bu dönemde, tarihte benzeri görülmemiş derecede bir büyüme yaşamıştır.

18. yüzyılda belki de zararlı sonuçlar doğurabilecek olan ama 20. yüzyılda çok yararlı olduğu onaya çıkan bir başka kurum, eğitimin devlet tarafından kitlesel ölçekte geliştirilmesidir. Klasik liberallerin halkın eğitimine verdikleri önemi görmüştük. Onlara göre, devlet özel eğitimi tamamlamalı (okul olmayan yerlerde okul açarak), bu eğitimin yoksullar tarafından erişilebilir olmasını sağlamalı ve yeterli nitelikleri taşımasına dikkat etmeliydi. Ancak liberaller günümüzde gelişmiş ülkelerin hemen hemen hepsinde var olan ve eğitimin nerdeyse tümünün, ücretlerini devletin karşıladığı gerçek bir memurlar ordusu tarafından verilmesini temel alan sistemi açıkça reddetmişlerdir. Liberaller, devletin eğitimde günün birinde böylesine ağırlıklı bir rol oynamaya kalkması halinde doğacak sonuçların da korkunç olacağına inanıyorlardı; öğretmenler topluluğunun hükümet tarafından gençliğe bir düşünceyi aşılamak amacıyla kullanılacağım düşünüyorlardı.[26] Günümüzde tanık olduğumuz böylesine kitlesel bir devlet eğitimi sisteminin, klasik liberallerin yazdıkları dönemde, gerçekten de bu doğrultuda kullanılabileceği belki doğrudur. Ne var ki, çeşitli talepleri içeren öğrenci hareketlerinin kapsamı ve çeşitliliği, devlet tarafından gerçekleştirilen kitlesel eğitimin, günümüzde, klasik liberallerin ürktükleri doktriner aşılamaya ve uysalca boyun eğişe yol açmadığını göstermektedir.

Smith'in ve Turgot'nun yazdıkları dönemde, bazı kurumların zararlı sonuçlara yol açacak olmalarının başlıca nedenlerinden biri, 18. yüzyılda

Avrupa'nın büyük ülkelerindeki (Fransa, İspanya, İngiltere) kamu yönetimlerinde hüküm süren çürümeden ve bilgisizlikten kaynaklanır. Hatırlatmak gerekir ki, o dönemde, halkın olduğu kadar memurların da genel eğitim düzeyi son derece düşüktü ve yüksek yönetim görevlerinin bir bölümü kalıtım yoluyla devroluyor; diğer bölümü ise alınıp satılıyordu. Yönetime sınav yoluyla ve asgari bir niteliğe sahip olunduğunu kanıtlayarak girmek henüz bilinmeyen bir yöntemdi. O dönemde, günümüzde karşılaştığımız gibi yüzbinlerce memurdan oluşmuş kalabalık yönetimleri (milli eğitim, sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik, telekomünikasyon sistemleri, kentsel ulaşım, vd.), etkili biçimde çalıştırmaya kalkışmak, belki de, klasik liberallerin düşündüğü gibi etkisizlik kabuslarına yol açacaktı. Günümüzde ise bu yönetimler -istihdam edilen kişi başına verimlilik artışıyla ilgili istatistiklerin de doğruladığı gibi-özel sektördekine benzer (ve bazen de ondan üstün) bir etkililiğe sahiptirler. Yarar ilkesi, bu görevlerin günümüzde kamu yönetimleri tarafından yerine getirilmesini haklı bulur gibidir (en azından gereksiz görmemektedir).

Günümüzde, yarar ilkesini uygulayarak anti-liberal sonuçlara varılabilecek olmasının ikinci bir nedeni de, bir sürü “yeni ürünün” onaya çıkmasıdır (elektrik, gaz, musluk suyu, demiryolu ulaşımı, vd). 18. yüzyılda liberal öğreti temellendirildiğinde bu ürünler ortalıkta yoktu bile. Bu yeni malların üretimi ve dağıtımı, ideal liberal model tarafından öngörülmüş olan tarzdan, birçok işletmenin aynı malı ürettiği ve halkın en iyi kaliteyi en az fiyatla sunan üreticiyi tercih ettiği tarzdan tamamen farklı biçimde gerçekleştirilmededir. Edinilen tecrübe, bu yeni malların dağıtımının geliştiği yerlerde dağıtımın tekel şeklini aldığını göstermektedir. Bu da, gelişmiş ülkelerin hepsini, bu etkinlikleri ya onları ulusallaştırmak ya da az veya çok ayrıntılı bir mevzuata tabi tutmak üzere serbest girişim alanından geri çekmeye yöneltmiştir.

Klasiklerin zararlı olduğunu düşündükleri ve reddettikleri başka bir sürü antiliberal kurumun, günümüzde hayli yararlı olduğu ortaya çıkmıştır; en azından, bu kurumlar liberallerin bekledikleri zararlı sonuçlara yol açmamışlardır. İş sözleşmelerinde zorunlu sosyal sigorta, emeklilik için ve işsizlik sigortası için, vd. ödenti zorunluluğu gibi kurumlar bu konuda örnek olarak verilebilir.

Liberalizme karşı yeni insan hakları

Yarar ilkesinin uygulanması nasıl liberal olmayan sonuçlara yol açabiliyorsa, insan hakları öğretisi de, aynı şekilde, müdahaleci ya da sosyal-demokrat bir öğretiye neden olabilir. Bu, *yeni haklar* keşfedildiğinde tamamen doğal bir biçimde gerçekleşir.

Klasik liberaller, geleneksel doğal haklara (özgürlük, mülkiyet, güvenlik), yoksun insanlar için “yardım görme hakkı”nı ve yoksullar için “eğitim olanaklarından yararlanma hakkı"nı ekliyorlardı. Bu son iki hak, liberal toplumun daha iyi işlemesine yardımcı olarak; biraz daha az katı, biraz daha az eşitsiz hale gelmesini sağlayarak, onu bir biçimde tamamlayacaktı. Ancak, insan haklarının dökümünün bu noktada kalması için hiçbir neden yoktur. Diğer doğal haklar ve onlara saygı gösterilmesini sağlayacak devlet önlemleri kendilerini hızla dayatmışlardır. İlk “yeni haklar” arasında, 1848’ten itibaren ve özellikle 1945'ten sonra yaygın bir talep olan “çalışma hakkı” en başta yer almıştır (söz konusu hak birçok siyasi partinin programında ön plandadır). Çalışma hakkı “doğal bir hak” ise, bu hakkın eksiksizce kullanılmasını sağlamak için gerekli olan kurumlar da *adalete uygundurlar.* Aynı zamanda patronların, çalışanlarının işine son verme özgürlüğüne bazı sınırlamalar getirmek de adalete uygundur.

Çok erkenden talep edilen bir başka hak da “elverişli bir ücret hakkı” olmuştur. Bu talebin sonu “adil” olan (elverişli bir ücret hakkının doğal bir hak olduğu kabul edilirse), ama sözleşme özgürlüğüne de kaçınılmaz biçimde sınırlamalar dayatan asgari ücret yasalarına varmıştır.

Talep edilen üçüncü hak ise “sağlık hakkı"dır. Bu hak gerçekten doğal bir hak ise, o zaman, halkın sağlığım güvence altına almak için gerekli olan kurumların hepsi de adil kurumlardır. Sözleşme özgürlüğünü sınırlandıran (zorunlu hastalık sigortası gibi) ya da gerçek bir memurlar ordusunu seferber eden (halk sağlığı servisleri gibi) “kolektivist” kurumlar, bu açıdan, adaletin gerektirdiği kurumlar olarak kabul edilebilirler. Bu görüş açısından bakıldığında, polis ve düzenli ordu, güvenlik hakkını sağlamak için ne kadar gerekliyseler, ulusal sağlık servisleri de sağlık hakkını güvence altına almak için o kadar gereklidirler.

1992'de Fransa’da tütün zehirlenmesine (tabasizm) karşı mücadele yasasının (Evin yasası) uygulanmasına ilişkin kararname tasarısı “sigara

içmeyen kişinin sigara dumanına maruz kalmama hakkının güvence altına alınması gerektiğini" kabul etmiştir. Bunun sonucu da, sigara içenlerin özgürlüğüne bir sınırlama getirilmesi olmuştur.

18. yüzyıldakine oranla gelişme gösteren konsensüs, Turgot'nun ve Condorcet'nin bilmedikleri ya da reddettikleri başka birçok doğal hakkı tanıma eğilimindedir. Genel kural olarak, klasik liberallerin kabul ettikleri özgürlüklerin, bu yeni haklara saygı gösterilmesini sağlamak üzere sınırlandırması gerekmiştir. "Orta gelirli ailelerin kentlerin merkezinde yaşama hakkı" bu duruma örnek olarak verilebilir.

Bu hak, çoğu kez, kira sözleşmeleri özgürlüğünün sınırlandırmasıyla (kira bedellerinin denetimi, özellikle kira sözleşmelerinin düzenlenmesi) somutlaşmıştır. Ayrıca, herkesin "temiz bir hava soluma" hakkı da bu durumun bir diğer örneğidir. Bu hakka gösterilecek saygı, kirletici birçok etkinliğin yasaklanmasını gerektirmiştir. Keşfedilen her yeni hak, özgürlük alanını daralttığı gibi bizi klasik liberalizm idealinden de uzaklaştırmaktadır.

Bazı ülkelerde (örneğin İsveç'te) hayvanların da hakları olduğu "keşfedilmiştir". Bu hakları yerine getirmek için, örneğin, kafeste büyüyen hayvanların yararlanmaları gereken santimetre kare sayısını belirten yönetmelikler onaylanmıştır. "Vahşi" ya da "doğaya aykırı" (sözü edilen hayvanın doğasına aykırı) kabul edilen uygulamalar yasaklanmıştır.

Keynesçi eleştiri

Klasik liberal toplum anlayışı, ekonominin, yalnızca bireysel çıkarlara teslim edildiği zaman az ya da çok tatmin edici bir biçimde işlediği düşüncesi üzerine kuruludur. Bunun sonucu olan kendiliğinden düzen, klasiklere göre, ana çizgileriyle (grosso modo) yararlıdır. Klasikler açısından, bu özgür oyunun başlıca yararlı sonuçlarından biri, tamamen özgür bir ekonominin sürekli olarak tam istihdama doğru yönelmesinden oluşur. İşsizliğin ortaya çıktığı her durumda, "piyasa güçleri" bu sorunu ortadan kaldıracak biçimde davranırlar. İki savaş arası dönemin önemli İngiliz iktisatçısı A.C. Pigou, klasiklerin görüşünü özellikle kolay anlaşılır tarzda özetlemiştir: "Öyleyse, klasiklerin görüşü nedir? Klasiklerin görüşü, en kesin biçimi çerçevesinde, tam istihdamın her zaman var olmadığı ama *daima gerçekleşmeye* yöneldiğidir."

Elbette, klasikler saf insanlar değildiler. Tam istihdama yönelik bu eğilimin çok yavaş bir biçimde ortaya çıkabileceğini biliyorlardı; ultra-liberallerin aksine, piyasa güçlerinin görevlerini yerine getirmelerini beklerken, yoksulluğun yükünü hafifletmek için de devletçi önlemler (para yardımları, kamusal çalışmalar, vd.) alınmasından yanaydılar. Aynı zamanda, işsizlere uygun bir mesleki eğilim sağlayarak, konut değiştirme konusunda destek vererek, vd. bu insanların geçişi daha kolayca gerçekleştirmelerine yardımcı olunması gerektiğini düşünüyorlardı. Ancak, klasiklerin önerdikleri çeşitli müdahale önlemleri, tam istihdama yönelik bu kendiliğinden eğilime bağlı olmuşlardır ve onun yerine geçmemişlerdir. Söz konusu olan, *bu eğilimi hızlandırmayı* hedef alan ya da bu eğilimin *ortaya çıkmasını beklerken* başvurulan önlemlerdir. Ama işsizliğin ortadan kaldırılması, müdahale önlemlerinden değil de tam istihdama yönelik kendiliğinden oluşan eğilimden beklenmiştir. Diğer bir deyimle, işsizliğe, hükümet tarafından bilinçli olarak alınmış önlemlerin değil, çıkarların özgür oyununun son vereceği umulmuştur.

Keynes’in klasik liberalizme yaptığı eleştirinin özü, tam istihdama doğru bu sürekli eğilimin, *ekonominin tamamen esnek olduğu*, piyasa güçlerinin oyununun önünde hiçbir engel bulunmadığı zaman bile, var *olmadığını* ileri sürmekten oluşur. Keynes, böylece klasik düşünürlerinkine alternatif bir kuram meydana getirmiş, kuramın amacı eksik istihdamın kalıcı olabileceğini göstermek olmuştur. Keynes’e göre, ekonomik etkinliğin düzeyi (ve dolayısıyla istihdamın düzeyi), yatırımın tutarına bağlıdır; yatırımın tutan da, girişimcilerin piyasanın güncel durumu ve geleceği hakkında edindikleri kanaate bağlıdır. Öngörüleri iyimserse ve çok satabileceklerini düşünüyorlarsa, çok yatırım yapacaklar ve iş alanları yaratacaklardır. Öngörüleri kötümserse ve satışların az olacağına inanıyorlarsa o zaman da az yatırım yapacaklar ve işsizlik artacaktır. Keynes'in düşüncesi, öngörülerin uzun bir zaman dilimi boyunca kötümserliğini koruyabileceğidir; öyleyse işsizlik de kalıcı biçimde yerleşebilir.

Klasik kuram, işsizlik olduğunda, işsizlerin mevcut işleri kapmak için kendi aralarında rekabete girişeceklerini ileri sürer; dolayısıyla ücretler düşme eğilimine girecektir. Ücretler düşerse girişimciler daha fazla sayıda işçi

alacaklardır. Ücretlerin esnek olması halinde işsizlik de kendiliğinden düzelmeye yüz tutacaktır.

Keynes bu savı kabul etmiyordu. Ücretler düşse bile girişimcilerin ille de daha fazla sayıda işçi almak durumunda olmayacaklarını düşünüyordu. O'na göre, ücretlerin düşmesi talepte de bir düşüşe yol açar, bu da satış olasılıklarını azaltır. Ücretlerin düşmesi, istihdamı düzeltmekten çok çökertme eğilimi taşır.

Keynes, klasiklerin kimi kez söylediği gibi, tam istihdama doğru eğilimin son *derece yavaş seyredebileceğini* dile getirmemiştir. Günümüzde iddia etmenin moda olduğu gibi, ücretlerin katılığı ve de esnekliğin olmayışı yüzünden tam istihdama doğru eğilimin *frenlendiğini* de söylememiştir. Bu eğilimin *var olamayabileceğini ileri sürmüştür* sadece.

Keynes'in düşüncesi, “eksik istihdam dengeleri”nin, ekonominin içine kalıcı biçimde yerleşebileceği uzun süren işsizlik koşullarının var olduğudur. Keynes’e göre yatırım çöküntüye uğramış olarak kaldıkça, ekonomi de, bu eksik istihdam dengesinde kalacaktır; ve girişimciler piyasadaki olasılıklar üzerinde kötümserliklerini korudukça yatırım da çöküntü içinde olma durumunu koruyacaktır. Ücretlerin düşmesi halinde, bu gelişme girişimcileri daha iyimser kılmayacak ve hatta belki de ters etki yapacaktır.

Keynes’in analizi, klasik liberalizmin ekonomiyle ilgili düşüncelerine oldukça ciddi bir darbe indirir. Bireysel özgürlüklerin serbest işleyişinden doğan mekanizma, ille de tam istihdama doğru yönelmiyorsa, o zaman, liberallerin ekonomik özgürlüğe yükledikleri temel erdemlerden biri inkar edilmiş olur.

Keynes’in kuramından müdahaleci ve anti-liberal birçok sonuç çıkarılır. Keynes’in kendisi de, ekonomik etkinliğin genel düzeyinin, bireysel kararlara bağlı özgür oyunun sonucu olmaması gerektiğini; bunun istenen istihdam düzeyine bağlı olarak toplum tarafından bilinçli bir biçimde belirlenmesi gerektiğini düşünüyordu. O halde toplam yatırım düzeyi, girişimcilerin özgür tercihlerinin sonucuna bırakılmamalı; toplum tarafından karara bağlanmalıydı.

Liberalizmin Marksist açıdan eleştirisi

Marksizmin temel düşüncesi, kapitalizmin insan toplumunun evriminde geçici bir evre olduğudur. O halde liberalizm de, kapitalizme eşlik eden ve onu savunan bir ideolojiden başka bir şey olmadığına göre, aynı oranda geçici bir öğretidir.

Marksist sava göre, kapitalizm üretim güçlerini aşırı derecede geliştirir; öyle ki, belirli bir evre geldiğinde üretim güçleri artık, geçmişte olduğu gibi, liberal model üzerinden (piyasa tarafından) düzenlenemezler; üretim güçlerinin toplum tarafından bilinçli olarak yönetilmesi gerekir. Büyük bir kentteki su dağılımı, üretim güçlerinin evrimi ve bunun örgütlenmede dayattığı değişimler açısından ilginç bir örnek sunar. 18. yüzyılın sonunda, su, evlere elle ya da atlarla çekilen yük arabaları üzerinde getirilip yüzlerce özel sucu tarafından dağıtılırdı. Üretim güçleri (insanlar, yük arabaları, atlar, vd.) az gelişmişlerdi ve liberal örgütlenme biçimi geçerliydi. Teknik gelişmeyle birlikte, içme suyu dağıtımıyla ilgili modern şebekeler belirdi. Liberal örgütlenme biçimi, artık üretim güçlerinin bu gelişme düzeyine uygun değil gibi görünüyordu. Dolayısıyla, ekonominin bu alanı için başka bir örgütlenme biçimi bulmak gerekiyordu ve uygun gibi görünen örgütlenme biçimi de, su dağıtımının toplum tarafından (sözgelimi, belediye tarafından) merkezileştirilmiş yönetimiydi.

Marksist sava göre, ekonominin bütünü (ve yalnızca su, elektrik, gaz, vd. değil) özellikle sanayi öyle gelişir ki, serbest piyasa yoluyla liberal örgütlenme gittikçe yetersiz hale gelir. Avrupa Ekonomik Topluluğu tarafından güçlü biçimde örgütlenen Avrupa'daki çelik piyasası, serbest rekabetin çok fazla savurganlık yarattığının ve artık üretimi örgütlemek için tatminkar bir yöntem olmadığının somut bir örneğidir. Toplumun bu örgütlenme biçiminin, üretim güçlerinin önemli bir bölümünün (yüksek düzeydeki işsizlik oranlarının da doğruladığı üzere) kullanılmaması yüzünden artık uygun olmadığı görülmektedir. Resesyonların yani üretimde düşüşlerin gözlendiği dönemlerin belli sürelerde (hemen hemen her sekiz yılda bir) tekrarlanması bu yetersizliği doğrular. Örneğin, Fransa gibi bir ülkenin büyüme potansiyelinin yılda % 3.5 olduğu tahmin edilmektedir. Oysa Dünya Bankası'na göre, 1980-1989 arasında büyüme oranı ancak % 2 düzeyinde kalmıştır. Bu oranın, büyüme potansiyeline göre zayıflığı, üretim örgütlenmesinin ülke ihtiyaçlarıyla örtüşmediğini kanıtlar. Marksist düşünceye göre, bu potansiyel büyümenin gerçekleşmesini “bilimsel

planlama" sağlayabilir; o halde piyasanın yerini bilimsel planlama almalıdır. Ve hiç kuşkusuz, piyasaya eşlik eden ve onu savunan ideolojinin -yani liberalizmin- yerine de yeni bir ideoloji, “bilimsel sosyalizm” geçirilmelidir.

Bazı düşünürler de, piyasanın özgür işleyişinin, çağdaş bir toplumda üretim güçlerini örgütlemek için artık uygun bir tarz olmadığını kabul etmektedirler ama sistemli bir merkezi planlamanın çözüm olarak gösterilmesine de karşı çıkmaktadırlar. Bu düşünürler, piyasaya Keynesçi anlayışla çeki düzen verilmesinin (ulusal ölçekle değil Avrupa ölçeğinde), üretim güçlerinin günümüzdeki gelişme aşamasına en uygun düşen örgütlenme biçimi olabileceğini ileri sürmektedirler.

Sonuç

Şu ana kadar okuduğunuz sayfalardan birçok sonuç çıkarılabilir. Birincisi, liberalizmden söz edildiğinde, bu adı ya da benzeri adları taşıyan çok sayıda öğretinin var olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Biz de bu kitapta, söz konusu öğretilerden en azından dördünü aralarındaki farklarıyla ele aldık: Adam Smith'in yararcı liberalizmi, Turgot'nun doğal hukuka dayalı liberalizmi, özgürlüğü son ölçüt olarak öneren MiltOn Friedman'ın ultra-liberalizmi ve devletin görevlerini asgari düzeye indiren bir doğal hukuk önerisinde bulunan Bastiat'nın ultra-liberalizmi. Hatta, Keynes'in düşünce yapısı da, sivil özgürlükleri (ve bazı kısıtlamalarla) ekonomik özgürlüğü külliyen kabul etmesi nedeniyle "liberal" diye adlandırılabilir. Çağdaş neo-klasik iktisatçıların (Paul Samuelson, James Tobin, vd.) çoğunu liberal olarak adlandırmak da saçma sayılmaz; bu iktisatçılar birçok görevi devletin gerçekleştirmesini uygun gördükleri halde, her şeye karşın, ekonomik özgürlüğü toplumun temeli olarak (piyasayı) kabul ederler.[27]

Bu anlamda, okur, "liberal" olarak adlandırılan bir düşünce akımıyla her karşı karşıya kalışında, hangi liberalizmin söz konusu olduğunu, hangi öğreti sisteminden söz edildiğini kendi kendine sormalıdır. Ve okur, gerek gazetecilerin gerekse de üniversite öğretim görevlilerinin yazılarında, çoğu kez, özetlediğimiz tutarlı öğretilerden biriyle değil, daha ziyade, birçok öğretinin eklektik bir karışımıyla karşılaşacaktır.

İkinci sonuç, klasik liberalizmin, insan toplumunun örgütlenmesinin nihai biçimi olarak sayılamayacağıdır. Bunun nedeni, bu örgütlenme tipinin daha şimdiden aşılmış olması ve anık dünyanın hiçbir ülkesinde hatta Hong Kong ya da İsviçre gibi en "özgür" ülkelerde bile var olmamasıdır. Klasik liberalizm, insan toplumunun örgütlenme biçimi olarak, Batı'nın tarihinde ancak bir dönemden ibaret kalmış, bu dönemi merkantilist ya da despotik tipte bir güdümcülük izlemiş, ardından devletin klasiklerin öngördüklerinden çok daha fazla müdahale ettiği bir-, örgütlenme biçimi gelmiştir. Çağdaş devletlerin geriye doğru yürümeleri ve klasik liberalizmin ideallerine yeniden dönmeleri nerdeyse olanaksızdır. Thatcherizm'in on yıl sürdüğü Birleşik Krallık'ta bile, geçmişe doğru hareket, bu dönem boyunca görece sınırlı kalmıştır. İnsan toplumunun örgütlenme biçimi olarak ultra-

liberalizme gelince, bu öğretinin insanlık tarihinin bir dönemini oluşturduğu bile söylenemez. Ultra- liberalizmin önerdiği asgari düzeydeki bir devlet ideali, hiçbir zaman hatta 1860'a doğru Birleşik-Krallık'ta dahi var olmamıştır. Ultra-liberalizm, klasik liberalizmin aksine, katıksız bir ütopyadır.

Üçüncü sonuç ise, yasalarımızda ve kurumlarımızda reform yapmak istiyorsak, mümkün *olan en iyi yasaları* onaylamak istiyorsak, tek bir etik ölçül kullanmaya mecbur olduğumuzdur. Aksi koşulda, kendimizi benzeşmez ve tutarsız bir kurumlar bütünü karşısında bulacağız. Peki ama hangi etik ölçütü kullanmalıyız? Yarar ilkesini mi? Doğal hukuku mu? Yoksa bir başka ölçülü mü? Felsefi mantık, bize tek bir etik ölçüt kullanmamız gerektiğini söylüyor; gelgelelim büyük ölçütlerin her birinin hem yararları hem de sakıncaları var gibidir. Burada, etik alanda, özü gereği tamamen tutarlı olamayacak insan doğasına özgü bir çelişkiyle mi karşı karşıyayız? Acaba, en uygun olamayacağını bildiğimiz bir etik eklektizme mi mahkûmuz?

İnsanlar özgürlüğün sınırlan üzerine tarihin bütün dönemlerinde tartışmışlar, özgürlüğün şu ya da bu insan grubuna verilmesi ya da verilmemesi gerektiğine dair kafa yormuşlardır. Liberalizmin bu tartışmalara göre özgüllüğü, mevcut sistem içinde bir ya da iki ek özgürlük talebinde bulunmaması, yeni bir sistem içinde kendi aralarında birbirlerine bağlı, oldukça geniş bir özgürlükler yelpazesi talep etmesidir. “Liberal" sözcüğü, bu yeni düşünce akımını belirtmek üzere İspanya’da. Napolyon savaşları sırasında kullanılmaya başlanmıştır. Sözcük, buradan, hızla diğer Avrupa dillerine geçmiştir.

İnsan haklarının, özgürlüğün savunulmasında bir referans olarak varlığını koruyan klasik liberalizme karşı, insanın vahşi ve dizginlenemez hırslarının meşrulaştırıcısı olarak kullanılan bir liberalizm tanımı da modem çağ boyunca klasik tanımın yanında kendisini konumlandırarak varolmuştur. Klasik liberalizmin incelenmesi, ne yazık ki “liberalizm" olarak adlandırılan sığ ve aşırılığa varan düşünce akımına karşı bir panzehir konumundadır. Bu akımın temsilcileri (Milton Friedman ve Friedrich Hayek vb.) kendilerini klasik liberallerin (özellikle Adam Smith’in) mirasçıları olarak ilan etmişler ve çoğunlukla öyle adlandırılmışlardır. Bu kitabın başlıca amaçlarından biri,

bu iki düşünürler ailesini ayıran ilkelerin derin farklılığını göz önüne sererek, söz konusu soy zincirine karşı çıkmaktır.

Notlar

[←1]

Spinoza, *Traite theologico-politique,* böl. XVI, § 1, altı tarafımızdan çizilmiştir.

[←2]

John Stuart Mill, On Liberty, böl. 4, § 1, On *Liberty and Other Essays* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1991.

[←3]

Nitekim İtalyan editörler kitabın ilk baskısına “un'eredita contesa" (miras yoluyla geçen bir çelişki) ibaresini eklemişlerdir.

[←4]

İngilizler “devrim” deyimiyle iç savaş dönemini ve Cromwell cumhuriyetini (1642-1660) değil, James II'nin William of Orange tarafından silah zoruyla devrilişini (1688) ve bunu izleyen reformları kastederler.

[←5]

Biz burada savaş gibi olağanüstü koşullardaki bir sansürden söz etmiyoruz.

[←6]

Locke'un köleliği kabul ettiği savı şaşırtıcı gelebilir. Okur, John Locke'un *Second Treatise on Government* adlı yapıtının İngilizce versiyonunda böl. IV, § 23'e ve böl. Vll, § 85'e bakabilir (Fransızca çeviri anlaşılmaz olduğu için). Hoşgörü ilkesinin ateizme (ve bazı başka zararlı düşüncelere) kadar uzanmaması gerektiği olgusuna gelince, bak. *A Letter* Conceming Toleration, Hackel, Indianapolis, 1983, s. 51.

[←7]

Temel öğretilerle ilgili çoğu durumdaki gibi, bu iki büyük düşünce her zaman aynı adla belirtilmemiştir. Almanya'da Marx ve Engels döneminde kullanılan ifade "materyalizm ve “idealizm"di. Fransa'da Victor Cousin'den Elie Halavy’ye kadar “materyalizm" ve “spiritüalizm"den söz edilmiştir.

[←8]

Brown, psikolojideki “Çağrışım Okulu”nun başlıca temsilcilerinden biridir. James Mill'le birlikte Dugald Stewart'ın öğrencisi olmuş ve Edinburgh Üniversitesi'nde mantık ve ahlak felsefesi kürsüsünde ondan sonra görev almıştır.

[←9]

Aziz Augustinus ve Aziz Thomas, bazı insanların doğuştan (doğa gereği) köleliğe yatkın oldukları yolunda Aristoteles'in telkin ettiği düşünceyi uzun süredir reddetmişlerdi.

[←10]

İngilizcedeki "expediency" ifadesinin Fransızca'daki “expediem” (geçici çözüm) ya da “expeditif” (baştan savma) sözcüklerinin sahip olabilecekleri iyice olumsuz yan anlamı içermediğini belirtelim.

[←11]

Necker'in daha önce belirttiği gibi “gerçek her yerde... istisnalar, ihtiyatlar ve değişimler içinde yaşayarak, her türlü yalın ve genel kavramdan kaçınır gibi görünmektedir... özgürlük, mülkiyet gibi ilkelerin çoğunda mutlak ve eksiksiz hiçbir yan yoktur...ve diğer birçok bağlanma sözcüklerinin tümünün aynı şekilde doğru sınırlar içinde tutulmaya gereksinimi vardır”.

[←12]

Bu bölümde “Rasyonalistler” ifadesinden 1) matematik olmayan tümdengelimli muhakemenin kesin gerçeklere götürdüğüne (diğer bir deyimle, matematik tümdengelim ve gözlem-deneyleme dışında gerçeğe doğru uzanan bir üçüncü yol olduğuna); 2) tümdengelimli muhakemenin ahlakın tümünü tanımak için yeterli olduğuna; dolayısıyla tanrısal esin türünden (Hıristiyanların düşündüğü gibi) ya da gözlem türünden (yararcıların ileri sürdükleri gibi) yardımcı kaynaklara başvurmaya gerek bulunmadığına inanan yazarları kastediyoruz.

[←13]

Condorcet, Vie de M. Turgot, a.g.y., s. 220. Bir önceki bölümde, Adam Smith ve David Hume gibi yararcıların, bazı özgürlüklerin ve doğal hakların sınırlandırılmasında (yani çiğnenmesinde), bu sınırlandırmanın mutluluk yönünden önemli bir anış sağlaması halinde, sakınca görmediklerini izlemiştik.

[←14]

Yararcılık bu noktada da insan hakları öğretisinden farklılaşır. Adam Smith burada devletin en hassas görevlerinden birinin söz konusu olduğunu belirtmekle birlikte, devletin kimi kez hayırseverlik eylemlerine zorlayabileceğini kabul eder. Nitekim, Ahlaki Duygular Kuramında şöyle yazar: "Yargıç, yalnızca, adaletsizliği önleyerek kamu huzurunu koruma yetkisine değil, ayrıca toplumun gönencini geliştirme yetkisine de sahiptir [...] Bu bakımdan o yalnızca yurttaşların birbirlerine zarar vermelerini yasaklayan kuralları değil, ama Ayrıca belirli *bir ölçü dahilinde diğer insanlara yardım edilmesini buyuran kuralları da* onaylayabilir" (Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments, a.g.y.*. s. 136137). Burada, Smith'in ele aldığı diğer bütün sorunlardaki gibi, mesele, sözü edilen önlemin topluluğun toplam mutluluğunu artırıp artırmayacağını bilmekten ibarettir. Bu mutluluğu artırması halinde, o zaman iyi bir önlem söz konusu demektir ve bu önlem bir insan hakları ihlaline yol açsa bile desteklenmelidir.

[←15]

Bu mallar üzerinde mülkiyet hakkı, bireylere, tutarlılık nedeni uyarınca toplum tarafından verilir; bu mülkiyet doğal hukuktan değil pozitif hukuktan kaynaklanır; toprak üzerinde mülkiyet doğal bir hak değildir.

[←16]

İki liberal öğretiyi belirten bu “yeniden kurma” iradesi nedeniyle profesör Hayek "kıta liberalizmi”ni ve “Benthamcı liberalizmi”, “kurucu rasyonalizm” olarak adlandırdığı aynı kategoriye sokar.

[←17]

Ortak mutluluğa katkıda bulunan ama bu mutluluğun daha az temel öğeleriyle ilgili olan diğer davranış kuralları “kibarlık”, “yardımseverlik” vd. adını alırlar. Bu kurallara saygının, adalete saygıdan daha az zorunlu olması normaldir.

[←18]

Aynı yapıt., s. 347-348. Ulusların Zenginliği'nin ilk editörü David Buchanan'ın ne söylediğine bakmak ilginç olacaktır: "Fransız yazarların, serbest-ticaret öğretisinden yana sistemli biçimde gerekçeler geliştirmekle birlikte, bu öğretiyi genel yarardan (İngilizce olarak *general expendiency*)ziyade soyut hukuk ilkelerinden türettikleri kaydedilebilir" (Richesse des nations, Edition Buchanan, Londra, 1814, c. 1, s. VI). Dupont de Nemours ise şöyle yazar: "Ekonomi politik, uygar toplumlara [...] uygulanan doğal *hukuk bilimidir"* (Correspondance avec J. B. Say, Physiocrales içinde, Eugine Daire, Paris, 1846, c. 1, s. 397).

[←19]

Smith'in gerekçeleri, Lionnel Robbins'in çok yerinde olarak belirttiği gibi, “son derece sistemli biçimde yararcı bir karaktere” sahiptir (Lionnel Robbins, Thc *Theory of* Economic *Policy* in *Classical Polilical Economy, a.g.y.,* s. 48).

[←20]

Ölçüt değiştirmek Turgot’nun açıkça karşı olduğu bir yöntemdir. Condorcet, onun “karşıt ilkelerin eşzamanlı olarak ya da ardı ardına birbirine karıştırılmasına" pek saygısı olmadığını söyler (Vie de M. Turgor, a.g.y., s. 155).

[←21]

Hayek, yapıtının bazı bölümlerinde özgürlüğün en üstün iyi olduğunu söyler: “Özgürlüğün yararla ilgili nedenlere dayanarak sınırlandırılmasına asla izin verilemez" (*The Constitution of Liberty, a.g.y.,* s. 68). Diğer bölümlerde ise bunun tersini söyleyerek, özgürlüğün sınırlandırılmasının kabul edilebilir olduğunu ama bunun yalnızca *herkese uygulanabilir genel kurallar tarafından* yapılabileceğini ileri sürer *(aynı yapıt.,* s. 224). Burada farklı iki son ölçütün uygulanışı çıkar karşımıza: Birinci şıkta, "azami özgürlük", İkincisinde ise “genel bir ilkeye uygunluk". Bu da yine, ultra-liberallerin belirgin niteliği olan bir eklektizm örneğidir.

[←22]

Kısacası, istenen bir amaca ulaşmak için -bu amaç ne kadar önemli olursa olsun- en ufak bir özgürlüğün kısıtlanmasına asla izin verilmemelidir.

[←23]

"[...] Tifo ve difteri, diye yazar Spencer, Edinburgh'daki gibi, devletin kurduğu akaçlama sistemi tarafından yayılmıştır. 1 ...l Edinburgh'da. kentin akaçlama sistemine sahip bulunmayan semtlerinde tifoya kesinlikle rastlanmazken, kimi kez ölümcül olan bu hastalık akaçlama sistemine sahip semtlerde son derece yaygındı. [...] Croydon'da sağlık yetkilileri tarafından başvurulan önlemlerin yol açtığı salgın hastalık 1600 kişiyi pençesine almış ve bunlardan 70'nin ölümüne neden olmuştur" (Herbert Spencer, The Man Versus the State, a.g.y., s. 92-93 ve 279).

[←24]

Yararcılık hakkındaki bölümde, egoist ahlaktan doğan etik buyruğun (“benim kişisel mutluluğumu anıran şeyi yap”). yararcı ahlaka ait etik buyrukla (“toplumun mutluluğunu artıran şeyi yap”) çoğu kez örtüştüğünü görmüştük. Yararcılık ile egoizm arasındaki bu yüksek düzeydeki örtüşme, hiç düşünmeden ilk izlenimlerinin peşinde koşan kişinin kaba egoizmiyle değil, “ihtiyat” kurallarını izleyerek davranan kişinin “iyi düşünülmüş” egoizmiyle ilgilidir. Klasiklerin yaptıkları gibi, bireysel çıkarın ortak çıkarla çoğu kez örtüştüğünü ileri sürmek, aslında, iyi düşünülmüş egoizm diktalarının, yarar ilkesinden doğan görevlerle geniş ölçüde örtüştüğünü söylemekle aynı şeydir.

[←25]

A.A. Cournot, *Revue sommaire des doctrines economiques,* Oeuvrcs completes, ed.J. Vrin, c. X, s. 144. Cournot, paragrafına bireysel çıkar ortak çıkarla örtüşmediği zaman “hükümet teşviğinin” oynaması gereken rolden, Smith ve Hume'unkine tamamen benzer bir tarzda söz ederek devam eder: “O andan itibaren, niçin hükümet teşviği, sistemin tabi olduğu bütün güçlerin bileşkesinin genel çıkar yönünde örtüşmesini sağlayan şu ek güç olmasın.

[←26]

John Stuart Mill "Halkın eğitiminin bütünüyle ya da büyük bir bölümüyle devlet elinde olmasına ben de herhangi biri kadar karşıyım" diye yazar. "Genci bir devlet eğitimi sistemi, insanları birbirlerinin tıpatıp benzeri yapacak şekilde bir kalıba dökmek için yaratılmış bir şemadan öteye gitmez" John Stuart Mill, *On Liberty, a.g.y.,* s. 129).

[←27]

Bununla beraber çok doğaldır ki Keynes ve neo-klasikler, *klasik* liberaller olarak kabul edilemezler.